علاء هاشم مناف

نظرية العقل العربي

الرؤية والمنهج

«في سلّم الحضارات»



التنوير

نظرية العقل العربي

الرؤية والمنهج في سلم الحضارات

الكتاب: نظرية العقل العربي
المؤلف: علاء هاشم مناف

جميع الحقوق محفوظة
سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

علاء هاشم مناف

نظرية العقل العربي

الرؤية والمنهج في سلم الحضارات

التنوير

الفصل الأول

المقدمة

إن العقل العربي من الناحية الابستمولوجية هو موضوعاً علمياً نتبنى فيه في هذه الدراسة النظرة العلمية لموضوع المفهوم والحدس الذي به يتحدد، لأنه إعطاء لمفهوم حدسي يتناسب ومفهوم الفكرة من حيث التدليل الابستمولوجي للصورة الحسية، ومعرفة الإمكان على ضوء الحدود العلمية، وهو موضوع لفكرة ابستمولوجية ينطلق منها الكيان الحدسي الأمكاني والممكن حسيا.

فالتفكير في منظور العقل العربي يصبح معرفة حسية من خلال مفهوم يتعلّق بموضوعات الحواس والحدوس الحسية، فهو يقع في "زمكان" تجريبي وهو تصور يتعلق بالتحقيق "الزمكاني من خلال الاحساس، وبالامكان التطرق إلى هذا الموضوع من خلال المعارف القبلية وصورها الظاهراتية.

وهي تعطي اشياءها من خلال الحدس في عملية التصوير لجميع هذه المفاهيم، ويبقى العقل العربي يعبر عن استعمال المفاهيم والموضوعات

التي تم تعيينها «ترانسندالياً» في حدود استعمال الصورة لحدسنا الحسي المرتبط «بالزمكان» بوصفهما الاطار الشرطي في الامكان الذي بفضله يمكن ان يعطي لنا العقل العربي موضوعات الحواس وتخارجاتها المنطقية. ولكن إتساع المفاهيم فيما يتعدى هذا الحدس الحسي، من الجهة الأخرى تفيدنا حركة الواقع الموضوعي في إحكام هذه الحدوس وتطبيق وحدة الابصار الابستمولوجية المتضمنة التعيين الموضوعي لحدسنا الحسي التجريبي المتعلّق بالوحدة وبالمعنى الدلالي.

إن مفهوم العقل العربي، يعني منطق الحالة الذهنية المرتبطة بموضوعات الحدوس بشكل عام التي تنتقل حسياً لتكون صورة فكرية، أي أنها تعني الحالة الذهنية والنظرة الفطرية التي تحكم المنطق السسيولوجي كما أنها تحكم المنطق البيولوجي ووحدته المعرفية القبلية، من حيث استناده إلى المفاهيم والقدرة والقوة التصورية، بوصفها العملية التلقائية في تعيَّن الحدس الباطني الذي يتنوع في منطق تصوراته، وبموجب وحدة الابصار الذهنية والبيولوجية التي تخضع بدورها إلى موضوعات الحدوس البشرية، وهكذا يكون لمفهوم المقولات باعتبارهها صورة فكرية وواقع موضوعي ذهني وبيولوجي لهذا العقل.

أي تطبيق الموضوعات التي تصل بهذا العقل إلى مشارف الحدوس الحسية، بوصفها ظاهرات قبلية ابستمولوجية، ونحن في هذه الدراسة «لنظرية العقل العربي الرؤية والمنهج» في جزئه الأول وفي جزئه الثاني «العقل العربي في الميزان العلمي» نريد ان نصل إلى منعطف ابستمولوجي

بأن العقل العربي، هو: عقل بياني علمي تاريخي يتحدد بوحدة الابصار الجدلية، أي اعني بذلك بالوحدة «الترانسندالية» المتعلقة بالمقولات أو ما يسمى «منطق المخيلة الترانسندالي» أي أن حدود التعريف هو الربط الذهني بالمخيلة، والقدرة على التصور في موضوعات الحضور الديناميكي التي تنتمي إلى الشروط الذاتية والموضوعية، وتنتمي كذلك إلى المنطق الحسي وفق نمطية المفاهيم الذهنية والبيولوجية.

تمهيد

«في سلم الحضارات»

ونبدأ بالحدود المعرفية التي تكونت وتتكون عبر مسار تاريخي، يولد مرتسم كبير من التفاصيل التي تعلقت بالسسيولوجيا - والسيكولوجيا، رغم ان الحضارات قد تلابست بحقيقة التاريخ الانساني على هذه الارض، وهو التلابس كذلك مع تفاصيل الذاكرة البشرية وخواصها الانسانية وجدليتها الفلسفية والعلوم المعرفية التي انتجتها هذه الحضارات المتعاقبة. هذا الموضوع تحيل اليه اسبقية غير محددة، وذلك بسبب سعة فضاءات العلائق الانسانية المرتبطة بحركة الواقع الاجتماعي والتاريخي، والتاريخ هو رمز لحقيقة النشوء الاولى قبل اكتشاف المعارف وقبل نشوء الحضارات والعلوم.. هي عبارة عن كائنات عضوية حية يمثل ما لها وما عليها من الكائنات العضوية الحية من خواص قانونية للميلاد - والنمو - والغلال والغناء. فالحضارات لها مراحل متعاقبة من الطفولة - والشباب والنضج - والشيخوخة.. فهي تبدأ كما يقول (شلنجر) في لحظة الاستيقاظ الروحي، ثم مرحلة الاستقلال السيكولوجي البدائي، لتجد فيها الطفولة الانسانية عندما تولد في (زمكان محددين) والحضارة تضمحل وتموت حينما تتسامى فيها الروح والمذهب - والدين. هذا هو الوجود الباطني، يعمل جاهدا على اخضاع القوى الخارجية في الطبيعة المختلفة والمبهمة، وعلى الغرائز الداخلية الدفينة وذات النشوء المعقد،

هذه الاشكاليات هي المحور الرئيسي في عملية الاخضاع لما تنطوي عليه من حنق وصعوبة. ونحن في هذا الموضوع نناقش الاشكال الحضاري بشكل عام وعلاقة هذا الاشكال بالثقافة الغربية، وانعكاس هذا على منظومة العقل العربي واستشفاف هذا الموضوع بقياساته المنطقية، وما يمثل استنطاق للمسار العيني من ايصال للتقاليد الحضارية ومن الوعي النقدي لاشكاليات الحاضر العيني للثقافة واستنباطا للمصدر الانساني وتطورا، يفضي الى خواص من التمييز التاريخي وما يكتنفه من غموض، مقارنة بخواص التاريخ وقوانينه المنطقية الحاضرة وبالمصير التاريخي الكوني الذي يجمع البشرية كما هو الحال عند (الرواقيين). وبالمقابل حين نضع ايدينا لنتمثل مرتكزات الوعي الحضاري العربي الاسلامي الذي يقوم على اركان ثلاث:

١. الشرق القديم وادواته في الصعود الحضاري، وما يتصل بالنبوة السامية.
٢. الشريعة الموسوية، اضافة الى الثنائيات والتصورات الاخروية في حضارة فارس، والصورة التي رسمتها الحضارة البابلية للكون، وما انتجته الحضارة اليونانية والرومانية، ضمن مرتكزات الصورة الهيلينية ومبدأ الحياة اليومية في العلم والدين.
٣. اضافة الى ما شكلته المسيحية من خواص في العقائد والتصوف.

اما فيما يتعلق بالحضارة الغربية فقد قامت على اربعة مرتكزات وهي كما يأتي:

- النبوة السامية.

- الحضارة اليونانية.
- النزعة الامبراطورية القديمة.
- العصور الوسطى القديمة الغربية - والجرمانية بشكل خاص.

هناك مكتسبات حققتها صيرورة التاريخ باهتمام مرحلي فاعل بالاثر الذي خلقه (الزمكان) بفعل انساني كبير.. فهو يوضح وبجلاء أثر الانسان في التاريخ وبالتالي الفراغ منه، ولو انه ابتدأ من اعماقه وبين كنه هذه الاشياء ومسبباتها، فما زالت القوانين التاريخية تعكس كل تلك الوحدات الصورية وهي تتمحور حول ذاتها رغم تلابسها بالمعنى منذ البداية، والحضارة اليونانية على سبيل المثال دخلت حيز المعارف كونها حضارة حيّة، وكونها اشتبكت في زمكانات مختلفة ومعقدة قبل بداية نشوء المجتمع اليوناني، كون الحلقات الرئيسية للتاريخ متنافرة، وكون التحولات في المناخات والاستثمار للثروات والتغيرات التي حصلت للعصور السالفة، وكان من نتائجها هو التبدل الذي حصل للانسان وللتاريخ وللزمكان الفاعل فيه. والانسان برز من هذه المعمعة كعنصر فاعل في التاريخ (مؤثر ومتأثر فيه) وعلى كل المستويات والاشياء، ويكون مصيره وضعيا كمصير كل الكائنات واشياءها. والتاريخ جزء من تركيبة الانسان الرئيسية، لانه يمتلك ادوات وتقنيات عالية لم تتح لغيره من الكائنات، لانه يحمل ادوات الصيرورة الجدلية - والمنهجية العقلية في التعامل مع حلقات التاريخ التي تؤدي بالضرورة الى حلقات التأثير والتأثر بالمنهجيات العقلية واشكالياتها الفنية. ولنبدأ الآن من الحلقات الاولية من تاريخ هذا الاشكال العقلي.

«من قبل تاريخ المجتمع اليوناني»

والانسان يستطيع ان يستنبط ادوات وعيه بفاعلية وقوانين انتاجية اكثر تطورا، عن طريق شبكة من المؤسسات التي يقيمها انطلاقا من ممارسات فعلية في تكوين من التواصلات الفكرية واللّغوية والمنطقية، لينطلق منها ظاهريا - وباطنيا، فهو يخلق ضغطا متواصلا يعي به (الزمكان العقلي) والذي يتمم ويؤطر أكثر جذريات التاريخ ووضعيات الانسنة التي تتعلق بذات المظهر الاجتماعي، والذي يظهر دائما محاطا بهالة الحياة البشرية لتركز اللّغة ويركز الاقتصاد بكينونة اجتماعية ناضجة.

فالتاريخ الذي مر قبل تكوين الحلقات الاجتماعية الاولى للمجتمع اليوناني، كان قد مر باربعة مراحل تطورية، رسمت له مستواه العميق بتأريخية مادية وعينية ضاغطة وضعته امام منعطفات جذرية ميزته بذاته في سعيه لزمان راجح الى امام.

فالمرحلة الاولى، كانت قد تحددت بالعصر الحجري القديم والذي امتد من (حوالي ١٠,٠٠٠ ق.م الى ٥٠٠٠ ق.م) اما المرحلة الثانية، فسميت بالعصر الحجري الحديث والذي امتد من (٥٠٠٠ الى ٣٠٠٠ ق.م) اما المرحلة الثالثة، فسميت بالعصر البرونزي والذي امتد من (٣٠٠٠ الى ١٢٠٠ ق.م) اما المرحلة الرابعة، فهي مرحلة العصر الحديدي الاول الذي امتد من (١٢٠٠ الى ٧٠٠ ق.م). وان الاساس في ذلك المنهج التاريخي هو توضيح لتاريخية هذه المراحل التي تمثلت هذا التمييز بين هذه الزمكانات على اساس المعاداة التي سادت، بمعنى

آخر قد تمثلت خواص قوى الانتاج وهذا اعتراف ضمني لمؤرخي هذه المرحلة التاريخية، بانه لا يوجد ثمة اساس موضوعي يوضح قانون الصيرورات هذا، ليثبت هذه العصور ويفسر قوانينها العامة بثوابت توضح ما هو موضوعي في عصور ما قبل تكوين المجتمع اليوناني الا هذه الاسس[١].

«في التجريبية التاريخية القديمة»

وفي هذه التجريبية يتطلب تعيين الحدود من خلال الحدث التاريخي، والتعاقبية التجريبية، ومميزات هذه العصور السالفة في هذه العصور ومنها العصر الحجري القديم، يتميز بمرحلة اعداد الغذاء من الطبيعة بشكل مباشر في صيد الحيوانات، وقد تميز الغذاء في هذه المرحلة بصيد الحيوانات المتوحشة وبشكل جماعي من البشر، وفي هذه المرحلة تم اكتشاف النار، وكان تطورا كبيرا للانسان، كذلك طبخ الطعام واكتشاف المعادن المختلفة وباكتشاف سبيكة البرونز وهي من: معدني النحاس والقصدير نسبة معينة، وبدون اكتشاف البرونز من المستحيل ان ينشا العصر البرونزي. اما بالنسبة الى التشكيلات الاجتماعية: الرجال يخرجون للصيد وقد لا يعودون، اما عمل النسوة فيجمعن الفاكهة والحبوب والبذور، وتشكل المراة العنصر الرئيسي في هذه التشكيلات البشرية من العشيرة، وهي الضمان الاكيد لاستمرار التشكيلات البشرية، ولذا كان الاطفال ينسبون الى الام لا الى الاب،

---

(١) الدكتور عبد العظيم انيس، العلم والحضارة، الحضارات اليونانية القديمة، ص١١.

فكان للإنجاز المثيولوجي في هذه المرحلة ايقاعا خاصا به، وكان الرقص واداء الطقوس والاغاني والموسيقى التي تصاحب فعاليات الطقوس في حفل الصيد والموت والتعميد. كما شهدت هذه المراحل استخدام الاعشاب للعلاج الطبي وفي الجراحة، كما ولدت في هذه المرحلة (اللّغة المنطوقة) ويجمع العلماء بان عمليات الصيد الجماعية تستحيل بدون ايماءة،أو كلمة.. والكلام قد بدأ بالحديث النسبي، واذ توضح الدراسات (البيولوجية) ان جهاز التنسيق بين اليد والعين يشغل جزءا كبيرا من المخ، وهو لا يزيد عن ان يكون امتدادا طبيعيا لهذا الموروث من القردة، اما جهاز التنسيق من الاذن واللسان فهو صغير وحديث نسبيا كما يرى (برنار) والذي يؤكد بدوره انه يستحيل ظهوره ولم يتثبت وضعه تراثيا الاّ بعد ظهور المجتمع. وكان من مميزات (العصر الحجري الحديث) تطور الظاهرة الاجتماعية في نشاة القرية - الانتقال الى حقل الزراعة باعتبارها ظاهرة اساسية، والقيام بتدجين الحيوانات واستخدام المحراث في العمليات الزراعية، وبناء الصوامع لتخزين الحبوب وصناعة الفخار وبناء البيوت من مادة الطين، اضافة الى ظهور صناعة الغزل والنسيج وصناعة الخبز. اما الانجاز الفكري فكان الاهتمام بالتقويم السنوي، ومن هنا بدأ الاهتمام بعلم الفلك وبمعرفة طول الليل والنهار، وشهد العصر الحجري الحديث بداية ظهور النماذج والاشكال الهندسية لاول مرة، وما تحقق من انجازات في العصر البرونزي ونتيجة للتطور الذي حصل في الحقل الزراعي والميادين الاخرى كان المجتمع منقسم الى طبقتين:

١. طبقة سائدة[١].

٢. وطبقة تعيش على فائض الانتاج.

كل هذه التفاصيل، استدعت ظهور فكرة قيام الدولة لتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، كذلك نشوء المدينة على اثر الانقسام الاجتماعي القائم على اساس توفر فائض الانتاج. فالمدينة كانت هي نتاج التطور الحضاري وليست سببا لها، اضافة الى اكتشاف المعادن، ومن هنا جاء التعريف بالعصر البرونزي لاكتشاف معدنين (النحاس والقصدير) كما قلنا سلفا وخروجهما في درجة حرارة معينة وبنسبة ١٢٪ للقصدير يؤدي الى معدن جديد وهو البرونز، ويكون اصلب من النحاس واجمل من الناحية الشكلية وتكون درجة انصهاره اقل، وفي هذا العصر اخترعت الكتابة، وتم اكتشاف التقويم الشمسي بعد ان كان الاعتماد سابقا على التقويم القمري، وفي هذا العصر احترف الطب كمهنة على يد الكهنة، وفي هذا العصر نصل الى مسألتين خطيرتين هما الانقسام الطبقي ولاول مرة يبرز في التاريخ البشري، مما ادى الى تفاصيل اجتماعية وسياسية وثقافية خطيرة جدا، وكان في مقدمة ذلك نشوء الدولة ولاول مرة سمي هذا العصر بعصر الثروة الصناعية.

والوصول الى معنى اجتماعي جديد يتخذ شيئا في عملية التفكير وبالتالي فهو معطى للمبادلة، ومما يؤخذ وما منظور له من الحاجة الملّحة، وكان العصر الحديدي يعد تحولا كبيرا في التطور الاجتماعي والصناعة والمنفعة الاجتماعية العمومية، وتحقق هذا بفعل الصناعة الحربية

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٣-٢٣.

وصناعة الزجاج وعلى نطاق واسع، وكان لاستخدام الزجاج في العصر البرونزي في مصر، اضافة الى صناعة الادوية والاصباغ، وكان نتيجة لهذا التطور الاقتصادي والاجتماعي والعلمي تحرك الفعل الاجتماعي، حيث اتخذ معنى نظريا في شروطه ومكوناته الفكرية والعقلية وقد شهد العصر البرونزي ثورات اجتماعية ذات طابع ديني خاصة في مصر - وبابل مثل: (ثورة اخناتون) ولكن هذه الثورات الاجتماعية لم تحقق ايّ نتائج تذكر، وعلى صعيد الانجاز الفكري في العصر الحديدي الاول، كان لابد ان تبدأ نشأة الحروف الابجدية في صور مبسطة، اضافة الى نشوء منظومة المبادلات النقدية المعدنية كظاهرة تبادلية في منظومة التجارة بين المدن الى نشأة الادب والفلسفة، كتعبير عن حالة النشوء الطبقي المحددة، وجاء نشوء العلوم الفعلية كتطور وتعبير عن حالة انفراج الوعي الاجتماعي، وكان لعلوم الرياضيات والفلك - والطب أثرا كبيرا، وقد نمت وتطورت على يد طبقات سائدة في الحياة الاجتماعية والتي تفرغت للبحث والدراسة. وعصر الحديد الاول، جاء كونه حلقة الارتباط العلمي والثقافي بين حضارات (اودية الانهار البارزة - النيل والفرات - والسند) والتي قامت وازدهرت في العصر الحجري الحديث، وبين تلك الحضارة اليونانية وخطاباتها الكلاسيكية والتي مثلت الازدهار الكبير في عصرها الحديدي، وهي الحلقة الكبيرة التي شكلت المنعطف الخطير في الحضارات والتي تجاهلها الكثير من الباحثين، على اعتبار ان الفكر والعلم اليونانين كانا كينونة ذاتية لا تربطها أي صلة بما قبلها، وهذا تجني على الفكر والحضارة اليونانية.

وحضارة عصر الحديد هي التي اعقبت حضارات الوديان (مصر - بابل - والهند) وهي التي سميت باسم حضارة عصر البرونز، وشهدت مرحلة مختلفة من الحضارة اليونانية وهي مرحلة المدن الحرة والسيطرة المقدونية، والتي بدات بالاسكندر واجتثت آخر ما تبقى لهم، بعدها تمت السيطرة على مصر من قبل الرومانيين اثر موت كليوباترا في العام ٤٣ ق.م وهي المرحلة التي سميت بالعصر الهيليتي. لقد كان للاسكندر المقدوني اثر كبيرا في تغيير الحياة السياسية في العالم، ففي السنوات العشر الاولى قام بفتح آسيا الصغرى - وسوريا - ومصر - وبابل - وفارس - وسمرقند، وبعد معارك دامية قام الاسكندر بتدمير الامبراطورية الفارسية والتي كانت اعظم امبراطورية عرفها العالم القديم. ومن الاسباب الرئيسية التي دعت الاسكندر لهذه الغزوات والفتوحات، هي تدهور الاوضاع الاقتصادية والنزعات الكبيرة في المدن الكبرى والصراعات الطبيعية العنيفة داخل هذه المدن، اضافة الى التراث العسكري وطبيعة التفوق القتالي للمقدونيين، هو الذي ساعدهم في حسم المعارك[١] والاسكندر ادرك هذا النوع من الوعي العسكري، ان القوات التي جاء بها وفتحت هذه البلدان الواسعة هي اعجز من ان تقوم بالمحافظة عليها تحت تاثير تلك القوة، فحاول القيام بتاسيس مدن يونانية يقيم فيها نوع من المؤسسات اليونانية ذات البناء الفكري والسياسي مع هامش من الحكم الذاتي، والقيام بعملية التوافق مع التشكيلات البشرية المغلوبة في المدن البعيدة، وهذا ما شجع

(١) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص١٢٧.

الاسكندر على عملية التزاوج والتوافق بين اليونانيين والتشكيلات المحلية من الناس والتوافق والمزج بين اليونانيين والبرابرة، غير ان هذه العملية كانت محفوفة بالمخاطر وادت الى موت الاسكندر. وعند وفاة الاسكندر كان احد نجليه صغيرا والثاني لم يولد بعد، رغم ان لكل منهما انصاره، لكن الحروب الاهلية التي حدثت بعد نهاية الاسكندر، حدث توزيع للامبراطورية بين ثلاث عائلات من القواد التابعين له، وان احدهم سيطر على الاجزاء من اوروبا والثاني سيطر على الاجزاء الافريقية والثالث سيطر على الاجزاء الآسيوية. وكان الجزء الاوروبي من نصيب (انتجونس) والجزء الافريقي من نصيب (بطليموس) الذي جعل مدينة الاسكندرية في مصر عاصمة له، اما (سيليس) الذي سيطر على آسيا بعد معارك عديدة، فهو مشغول بمعاركه العسكرية مما شغله هذا الامر في اتخاذ عاصمة له بشكل ثابت، وان تحولت انطاكية بعد ذلك عاصمة لاسرته. ويستشهد رسل بمقال هام للاستاذ (تارن) Tarn عنوانه (المسألة الاجتماعية في القرن الثالث ق.م[١]).

«التطور في مجال العلوم»

لقد شغل التفكير العلمي للحضارة اليونانية، وهو يمارس وجوده ليشغل في حقيقة الامر حوالي تسعمائة عام، لينقسم الى ثلاث مراحل ولكل مرحلة حوالي ثلثمائة عام. وكانت المرحلة الاولى اشد خصوبة واختلاف واصالة في ظهور الوعي والافكار الثورية في ظل العلم،

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٢٨.

وتمثل هذه المرحلة البطولية رغم كل الافكار النظرية، لكنها لم تضع منهجا علميا التي ابتدأت بها المرحلة الثانية التي تلتها.

والمرحلة الاولى كانت قد بدأت حوالي ٦٠٠ ق.م الى موت ارسطو في العام ٣٢٢ ق.م وحقيقة الامر ان هذا الحكم لم يكن نظاما فلسفيا ينطبق على كل هذه المرحلة بشكل دقيق، والحقيقة ان هذه الفترة الناضجة والعظيمة والتي شهدت نشأة وتطور المدرسة الايونية، اما الفترة التي تاثرت من ٤٠٠ ق.م – ٣٢٠ ق.م داخل المرحلة الاولى فقد سما (فانجتون) والذي انتهى بتأليف كتب الاسكندرية، وهذه الفترة بالذات هي فترة ازدهار التفكير الفلسفي والمنطقي لاشهر الفلاسفة اليونانيين (سقراط – وافلاطون – وارسطو) وتأتي المرحلة الثانية وهي المرحلة (الهيلينية) وكان الابتداء بها وهي تنتهي عندهم.. وهي بداية مرحلة الغزو الروماني للمشرق وهي بداية المسيحية، وفي هذه المرحلة التاريخية تعتبر الفترة الزمنية من ٣٢٠ ق.م – ١٢٠ ق.م أكثرها اهمية، فهي المرحلة التي تكونت فيها باشراف ورعاية (البطالسة) في مدينة الاسكندرية، ورعايتهم لفروع العلم والمعرفة وفق اسسها المجالية، هذه المرحلة هي التي انضجت وقدمت للانسانية العلوم الرياضية، وقدمت للرياضيين الثلاثة العظام (اقليدس – وارشميدس – وأبولونيس) وقد قام اقليدس بتقنين الرياضات ووضعها في سلم معرفي، وقدمها على هذا النسق الدقيق في كتابه الاصول، هذا الكتاب المرجعي الذي لا زال حتى يومنا هذا يدرس. وقد ساهم (ارشميدس) مساهمات فعّالة وعلمية وعبقرية في الهندسة والرياضيات عموما، كما قام بتقديم

كتابه المرجعي الهام (بحث في توازن القوى) الذي كان وما زال نقطة علمية في دراسة الميكانيكا[١] كما قام العالم الرياضي (ابولونيس) بتقديم ابحاثه في القطاعات المخروطية، والتي استفاد منها (جاليلو - وكبلر - ونيوتن لاحقا) في القرن السابع عشر استفادة جمة في علمي الفلك والقذائف[٢] وقد عرفت هذه المرحلة من حضارة اليونان بمرحلة الكتاب المدرسي لكثرة ما تم تاليفه من كتب علمية وتدوين وتبويب، ويمكننا ان نضع علامة فارقة وان نميز بين القرن الاول الذي امتد من العام (٣٢٠ ق.م - ٢٢٠ ق.م) والذي اختتم برحيل (ارشميدس) في مدينة سيراكوس بصقلية والذي كان في حقيقة الامر هو خاتمة للعمل العلمي الجبار. اما القرن الذي تلاه (٢٢٠ ق.م - ١٢٠ ق.م) والذي تم فيه بذل جهود كبيرة وعظيمة في التدوين والدراسة الدقيقة لما مضى من الخلق العلمي. وكان لموت (ارشميدس) وابولونيوس هو نهاية مرحلة التجديد الفكري في مجال العلم والمعرفة، اضافة الى احتلال الرومانيين (سيراكوس) كان بالغ الاثر، حيث فقد اليونانيين الثقة بالنفس، مما ادى الى اصابتهم بالشلل التام، وبالمقابل كان الاحترام الكبير لما انتجه اسلافهم من العلوم والمعارف.

«العلوم الفلسفية»

بقيت العلوم الفلسفية حبيسة التسمية المرئية، وان شروط الانتساب الى هذا المرفق او الى المعنى هو تحقيق اشياء واقعية وقدرة على تمثيله لا

(١) العلم والحضارة، الدكتور عبد العظيم انيس، ص١٣٣ - ١٣٤.
(٢) فانتجتون، العلم عند اليونان، الجزء الاول، ص١٠٤ - ١٠٥.

يزال يخضع الى هاجس التاريخ للاشياء. والعلوم الفلسفية اختصرت الاشياء والمسافات من اجل تحقيق نوع من التمازج والتزاوج في الاشياء المنظورة من الوعي اكثر من الرؤية البسيطة للكلمات. فتاريخ الفلسفة الطبيعي بقي تسمية مرئية، ولكن الشروط الفكرية الدائمة هي التي فرضت منطقا جديدا لمعنى الوعي الفلسفي وشروطه وحقيقته، وما يتعلق بقابلية التأسيس العلمي لهذه القاعدة التأسيسية للعلوم، يقول الفارابي (ان اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل على العربية وهو على مذهب لسانهم [فيلاسوفيا] ومعناه ايثار الحكمة وهو في لسانهم مركب من (فيلا وسوفيا) فيلوسوفوس، فان هذا التعبير هو تغيير، وهو تغيير كثرت فيه الاشتقاقات عندهم ومعناه (المؤثر للحكمة). وابن سينا يشرح لنا شيئا لمعنى هذه الكلمة في سعتها ويقول الحكمة: هي استكمال النفس الانسانية، بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية، فالحكمة المتعلقة بالامور التي لنا ان نعملها وليس لنا ان نعمل بها تسمى (حكمة نظرية، حكمة عملية)[1] من جهة اخرى فان حقيقة الامر المعلوم من العلوم، وما يتعلق بالزهو الذي سيطر على حقب طويلة في هذا الحقل بشكل خاص، تبقى الرؤية في العلوم الفلسفية تتأسس على النظرة الشيئية في معناها العلمي الدقيق، وان العصور الكلاسيكية كانت لا تنظر الى الامور الا وفق نظرة مستكينة، وهي بالتأكيد أقل بالنسبة لعملية الترجيح للاشياء، هذه النظرة القاصرة تتقلص عن قصد او بدون قصد في الحقول التجريبية الانسانية وعليه:

---

(١) ابن ابي اصيبعة، الجزء الثاني، ص١٣٤.

فان العلوم الفلسفية كانت قد بدأت مع بداية نشوء وتكوين العالم، وقد بالغ الاغريق واحيانا وكما يقول المؤرخون، قد كذب الاغريق عندما قالوا انهم الفلاسفة الاوائل.. فالفلسفة كانت قد بدأت وتأسست في حقيقة الامر من (موسى وحضارتي مصر - وبابل) وان نظرياتهم قد اقتبسوها من هذه المصادر المهمة الثلاث، وليس الاغريق هم الفلاسفة وليس عصر الاغريق هو عصر الفلسفة انما هو العصر الهمجي، وهذا الرأي يجمع عليه المؤرخون جميعهم، فالفلسفة تحمل الاصل الالهي، كانت قد انتقلت الى الانبياء من اليهود ثم الى البابليين والى المجوس الكلدانيين والى المصريين الاحباش - والهنود وحتى الى الجرمان، بعدها استقبل الاغريق هذه المأثورات واخذت شروط الابتداء فيها، حتى نمت عملية الملابسة لديهم وان اقصاء تفاعلاتها الى الكثير من الملل والنحل، ثم انتهت من جهة اخرى الى الاكاديمية الجديدة وهي نهاية الفلسفة، والى الافلاطونية المحدثة والتي عملت على افساد جوهر الفلسفة المسيحية، ويعد تاريخ الفلسفة هو تاريخ معنى تحليل اقصى الاجزاء الكلية وتدرجها المتواصل للفعل البشري، والبرهنة العملية على ذلك هو وجود الملل والنحل التي تأسست وفق التعارضات الوضعية المباشرة، والتي قامت مقام المركز الاصلي وبديل الفكر الاغريقي بشكل عام[1] والفلسفة كانت قد تمركزت في خلق التصورات والصياغات في المعاني المجردة والمتعلقة بحقائق الحياة والتجاوز المستمر للميتافيزيقا، وللفلسفة وظيفة وبنية فعلية وعلمية متحركة في ابتكار التصورات

---

(١) اميل برهية، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص٢٢.

والصيرورات والمعاني المتعلقة بالمهمة الموكلة لها عبر تاريخ المعارف، وكان المنافسون لها لم يحققوا تلك التصورات وفي تحقيق حتى المنافسة التأملية. والفلسفة، قطعت اشواطا دون توقف لاثبات صحة تلك التصورات والصيرورات التي جاءت بها، والمعاني الجديدة والمجردة والشروط في تلك المعاني، وضرورة امتلاك التصورات الحقيقية، وهي الفكرة التي تمخضت عن نضج في تفاصيل واشكاليات التصور العلمي والمعرفي دون تحويل هذا المعرفي الى عملية قتل للفلسفة، وكذلك المعاني المجردة هي جزء اساس وشيء متعالق مع تشكيل اللغة، وكذلك المنهج الاسلوبي هو الخلق الجديد في حالة التغيير والتبدل في بوتقة اللغة، كذلك الشخصيات في النصوص الروائية والمسرحية، فهي تصورات لمعانٍ في زمكانات، وهي بالتالي فضاءات كبيرة ترسم للحياة خيوط بدل عمليات التقوقع. وعليه فان اللغة تصبح نظاما حيا في التجريبية الحسية للعلوم الفلسفية وملابساتها ومداخلاتها في الموضوعات المتعلقة بالجدة والتجريد والسيطرة على تقنيات الحدث الفلسفي، باعتباره حدثا يعصف بمجموعة من الشروط السلبية التي أحدثت شرخا كبيرا في التجربة الحسية للفلسفة، وقامت بتشويه الشبكات الرؤيوية التي وضحت الرغبة في الوصول الى منطق رؤيوي يساعد في استخدام مجسات الحس، والاعتماد على التغيير الذي يتعالق بالقياس على مستوى التنظير الفلسفي، وصار دور الفلسفة في شد الانطباعات والاندماج في حدود المنظور بامتداده الخاص، لكي يشكل الجوهر في مفاصل الادلة الرؤيوية، وحل مشكلة الانتقال الى الاختلاف العلمي، واشكاليات

الهوية الفلسفية وتماثلاتها في نسق الرغبات الملحة في ميدان المشكل المتعلق بثبات الاختلاف المتطور، وهو يشهد استخدام آليات مركزة في تحديد طبيعة الموقف بالنسبة الى البنية الفلسفية واحكامها المباشرة، بدل التقصي المعلن، والمباشرة في تحديد منهجية في الرؤية التحليلية والكف عن التشابهات المنهجية في المعارف، لانها تدخل الفزع والملل في النص الفلسفي.

«المنظور الفلسفي للعقل في حلقاته المختلفة»

التراث والاسطورة.

التجذيرية الزمنية.

في البداية كانت اشكالية المعطى الفلسفي ومادته في تطورها قد بدأت بعملية التأمل، ونقطة البداية تمحورت حول الاسطورة التي تلابست ببلاغة البؤس، ثم تاتي المرحلة التطورية الضرورية، وهي مرحلة كانت قد تشكلت في تحول فلسفي خطير، وهي مرحلة متعالية ومتشاكله كونها حددت منهجا للتفكير لا يتجدد بمرحلة تاريخية ولا بنتيجة مفهومة تؤشر مرحلة التجاوز وتبيان معطياته، ولكن الازدواج في التفكير المتعالي هو الذي اختار البداية، ليكون البحث عن تلك الحلقة الدفينة التي تتقصى المعرفة، ونحن نستطيع ان نضع صيغة لعملية الاختزال الانساني عبر معرفة توضح المنطق البطولي الانساني وفق خصائص مسبقة، وهو قرار يفوض الانسان الصادق بانطلاقة معرفية تظهر مداخلات في عمليات التطبيق. اذن الشعور في هذا الموضوع مسبوق بموضوعية تفكيرية مساعدة على حل الاشكال، فالمعقولات المنطقية

حاولت ان تدقق في مميزات الفعل والشعور والمقولات، والمقابلات قد ساعدت على اختيار عمليات التدقيق وفق مهام التقصي وامكاناته.

فالبداية حددت في نقطة، فكان اللاتناسب يسوقنا للبحث على محور فلسفي دقيق الذي يظهر قدرة فائقة على المواصلة في تلك الرحلة، والرحلة خليط غير متجانس يؤشر في بواعث المفهوم النظري، وكذلك حول التخيل المتباعث، وهو تفكير يبلور مستوى جديد في الحدود المنطقية. وهذه المرحلة هي مرحلة التحول في سياقات النص، والتحول من مفهوم الاسطورة الخليط الى فلسفة الجمع الاجتماعي. وعملية التفكير والتخيل التي تنطلق من معنى، كانت في اطار فلسفة تأتي بالامتياز الثاني الذي يضع الاسلوب في نواة التفكير، انطلاقا من موضوع الاشكالية في معنى الوجود والتدقيق في عملية الانطلاقة، التي تغذي وتدرك خواص المعرفة، وبالتالي فهي تتعلق باللاتناسب المعرفي وفق صياغات التعيين، فيكون الشيء مادة لتحقيق المنعطف الفكري. بهذا الموضوع نحن نتأمل خواص التفكير بشكل متعالٍ يباشر عمليات اللاتطابق في مفهوم الذات، ويؤثر في تلافيف الاستبطان ليعطيه قانون التجاذب والتجديد في التفكير وحول الموضوع وتعاليه، مما يجعل الذات الانسانية ذات فاعلة تنشد الامكان وتضع مقومات ممكنة في البحث الفلسفي.

ولكن هذه القوة في الجاذبية والتفكير، تبقى في حدود التوليف الذي يبقى خارج اطار الموضوع، ولكن يتعلق بالموضوعية الممكنة مع التسمية المنبعثة من الوعي الذي هو الهدف الرئيسي، فعملية التأمل

تبقى في تجديد كامل للانتقال الى مفهوم جديد للتأمل.

في النهايات المفتوحة، ووفق سلم معرفي كان قد اشتمل عليه هيجل في خواص التاريخ بمعرفة مطلقة، يقول ريكور في هذا الموضوع (وساطة مفتوحة النهاية، غير تامة وغير مكتملة، تتكون من شبكة من المنظورات المنقسمة بين توقع المستقبل وتلقي الماضي وتجربة الحاضر الحيّة، دون ان تتحول الى كلية شاملة يتطابق عندها عقل التاريخ وفاعليته)[1] هذه الوحدات تنطلق من منظورات عديدة تتعلق بخواص الاختلاف التي يتطبع بها المنطق التاريخي، وهذه المنظورات هي محاور تدور حول الماضي والمستقبل والتراث، وهي جزء من الواقعة التاريخية المستمرة، وفهمنا لهذا الموضوع بوصفه قضية جدلية تتواصل، لاننا فاعلين في مسيرة التاريخ الذي بقي مستمر.

فالتاريخ ليس مشروع مستقبلي، طالما ان التاريخ يتشاكل مع المنطق الجدلي، فالمشروع التاريخي يقف في مفترق طرق حين يكون التقاطع حجر الزاوية في هذا الموضوع، ونقطة الانطلاق في موضوعه التأمل الانساني والمعنى الوظيفي للتوسيطية التاريخية، لتكون هي الحدود الفاصلة في عملية التفكير، والتفكير منذ وجوده يتعلق بالوجود الذي اساسه هو الحضور الانساني، في الماضي والحاضر وفي الاشياء المتعينة اصلا برابطة التسمية التاريخية، وبالرابطة التي تتعلق بالجمل المنطوقة، كل تقدم في التفكير يعني تقدم في المعنى الجزئي، ويعني تقدم بالمعنى المتناهي لخواص التاريخ، الذي يوضح تناهي التلقي في معنى الدلالة

(١) انظر: بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، المركز الثقافي العربي، ص٩٠.

في السرد التاريخي، ويتعلق بلا تناهي القول والارادة الجدلية في معنى ما نرى من اوجه في الفعل الارادي، ربما نسوق معنى للبدء والمباشرة بالتأمل الفلسفي للتاريخ، ليصبح اشكال مع الاشياء المدركة والخالية من المعنى.

والقول يتركز عند كانط، بعملية التطابق بين محور التناهي والقابلية عند المتلقي، فالمتناهي يعتبر كائناً عاقلاً عند كانط علاقته بالاشياء هو لا يخلق الاشياء بل يتلقاها، من هذا المنطلق نقول ان التجربة المادية هي تجربة متناهية من الناحية الزمنية، فاذا كانت جسدية متلقية تجيد مفهوم التعبير، وهي بالتالي تجسيد خطير في لحظة البروز للعالم الموضوعي، وهي قضية انفتاح تظهر موضوعا متناهيا ومنفتحا على خواص العالم، والعالم بالمقابل ليس حدا وجوديا كما يقول بول ريكور، لكن الصلة بهذا المعنى تكون متناقضة مع خواص المثالية.

ويعتبر ريكور، ان الانزلاق نحو اليوتوبية الجسدية التي تلقي نفسها بعد ان تفقد مقدراتها داخل العالم الوضعي، وتلقي قدمها في التجربتين التاريخية الماضية والحاضرة، فالتجريبية على مستوى الجسد والتاريخ تظل محدودتان بشكلهما الحسي، لانهما سوف يخسران قابليتهما حين استدارة التعليق عنهما، واليوتوبيا يجب تقريبها من الحاضر عن طريق الاستشعار الجسدي من الناحية المادية، وعن طريق المنظومات المتوفرة عبر اطار الفعل الاجتماعي، وهذا ما يسميه (بالنموذج الكانطي ما بعد الهيجلي) والتوقع الذي يشترطه المنطق الريكوري هو للانسانية جمعاء، وليس الى جماعة او ملة او امة او قومية، والانسانية وجدها هي الجديرة

بان يكون لها منطق التاريخ، ولكي تنجح الانسانية بتاريخ مشرق، عليها ان تحقق معنى التفكير المتناهي بصيغة المرتكز الفردي والجمعي.

وبالمقابل، يتركز معنى تناهي التلقي في حدوده المنظوره من الادراك، وفيما يتعلق بكل رؤية هي وجهة نظر، ووجهة النظر هذه هي التي تلازم كل رؤية متكونة من عملية التفكير، هذه الصلة القصدية تلتقي وتكون متلابسة مع جانب الظهور في وجهة النظر، والاشياء المدركة لا يمكن تجاهلها او قهرها لانها ادراك موضوعي لمعنى خواص التراث والتاريخ، فهو موضوعا دقيقا تتدفق منه الخيالات والخيارات، فالادراك هو موضوع يتعلق بالخصائص التي تؤكد فاعلية الادراك، وهي التي تتمركز في تلافيف المدرك الذي يعبر عن خواص ادراكه بالمعنى الذي يظهره المنظور.

ولو بدأنا بالموضوع بعيدا عن مادية الجسد على سبيل المثال، لوجدنا في هذه العملية بين المؤَثِر والمؤَثَر، اننا نبني احتمالنا الواقعي في خواص المعنى التاريخي بجوهر المدرك للاشياء وعلاقته بالمُدرَك للاشياء وللمعاني، والذي فيه الجانب التجريبي هو الموضوع الفيزيولوجي والسيكولوجي الرئيسيين، فالملاحظة تتم من الناحية الخارجية، ولكن المعرفة علمية وتتقصد المنهج المادي كموضوع، وهو ذاته المدرك الذي يتجسد بالتجريد، وهذا الموضوع يتعلق بمفهوم خاص يعرّضه الى الاهمال والالغاء التام في حدود ادراكه للاشياء، وفي النهاية تتجذر خواص الموضوع المشار اليه. وعليه فالتغير الذي يحصل في المكان وبمتواليات الخيارات، وهي المرحلة التجريبية بالتغيير للمظهر في

اشكاليات معينة لهندسة الجسم المادي، وهي التي تحكمه من الناحية الادراكية، هكذا اذن يبدو التغير الذي يحصل في الحركة القصدية للجسم المادي، فالادراك هو محور التطور في الحركة وكذلك محور التغير في تيارات التخيل والتحريك، وهو في هذا يدرك تيار الاحساس بحركة التاريخ الموضوعي للاشياء، استنادا الى ظهور اشياء جديدة من خلال التغير الذي يحدثه الشيء بفعل التخيل الادراكي. فالمشروع المستقبلي لخواص الادراك لمعنى التاريخ ولصنعه، يتطلب فحصا متطورا ونقديا للعلاقة بين الادراك المتناهي للتراث وفق مفهوم واسع لوجوده الذي يرتبط بانساق التأريخ ومتأثر به، وهذا الموضوع هو موضوع استدلالي يربط الماضي بالمستقبل وفق قوانين الادراك التغييرية، هذه القوانين التي وصفها (كارل ماركس بانسانية صنع التاريخ) وهي الظروف التي توارثت على بني البشر وهم ينفعلون به، فالوجود التاريخي يعني هو الفعل والجهاد والعناء من اجل احداث الفعل، وفعل التغيير يأتي بتناهي فعل الادراك الحسي، ويتجدد هذا الفعل بضحايا التاريخ الذين بقوا ينفعلون باحداث وقوى لا تقع على خارطة التاريخ العلمية ولا تقع تحت السيطرة الكاملة لهم. فالنتيجة كانت كاهل من الصعاب، وحتى الذين قاموا بمبادرات صححت مجرى المدركات الحسية في التاريخ، هم يعانون ايضا من اشكاليات المهنج التاريخي بسبب نتائج تاريخية خارجة عن خارطة الاعم في النتائج الشائكة. وهذا ما اكده جان بول سارتر ووصفها (بالممارسات المقلوبة) ويتمثل هذا بغياب عملية التوتر وسهولة الخضوع نحو المشكلة العقيمة، والتي تتعلق بالتطرف في

الدفاع المستميت عن الماضي والتوكيد العاطفي الفارغ لعملية التقدم، وهذا يتطلب فكرة عملية تحدد متطلبات الحفاظ على مستوى الوعي الموضوعي المرتبط بالتاريخ وفق المنطق الجدلي، وهو يتشكل وفق حكم الفكرة التي تحقق (صياغات تأويلية) و(هرمينوطيقية) تفصح عن شك مؤكد، وهذا لا يستلزم موضوع التذكر للماضي وفتح باب جديدة للمستقبل، وباستنتاج للمعنى التاريخي وفق منطق مدرك لاحساس يتعلق بمبدأ فكرة التراث، وهذا يتطلب اعادة البحث النقدي في هذا الباب.

وإننا في هذا الباب، نذهب ونحاول ان نوسع رقعة المناقشة في مسألة التراث بالعودة الى الفعل الفعّال من كتاب (النفس) وهذا الموضوع المفترض، يعتبر من الناحية الاشكالية موضوع شائك من مسيرة ارسطو البرهانية، وهذا ما فنده (ناقد العقل العربي) وما يريده في هذا الباب من تشويه وتسفيه (مشرقية ابن سينا) وفي هذا الموضوع، كان ارسطو قد تردد في توضيح وتحديد الهوية العقلية التي تبرز العقل من القوة الدفينة الى الفعل، فمرة تعتبر هذه العملية الفعلية مفارقة وفق هذا المحور، فالمفارقة في هذه القوة وخلودها يعني عملية التساوي والخلود في (العقل الفعّال) وهذا سياق عام على مستوى العملية الادراكية[١]، وبالمقابل فان ما حصل عليه من عرض لا يحتل أي مكانة الاّ في تلافيف التحليل الارسطي، وهذا ما يسميه الجابري (ناقد العقل العربي) (عملية الإدراك)، والجواب وفق المنظور الذي جاء به (ابن سينا)

(١) جورج طرابيشي، نقد، (نقد العقل العربي)، ص٩١.

فبياض صفحة ارسطو يتعلق ببياض صفحة ابن سينا (الميتافيزيقية)، وعليه يكون العقل الفعّال عند ابن سينا هو صيغة مطلبية (انطولوجية وابستمية) تفصح عن هذه المنظومة، وهي تلقي بمعرفتها على خواص المنطق العقلي والفلسفي والتاريخي تأليه النفس، وما بقي من معنى لنظرية ارسطو وعبر كل مراحلها التاريخية وهو المعروف بالطابع الآلهي للفعل وهذه نظرية افلاطونية.

والذاكرة التاريخية دائما تخضع للمناقشة التراثية ولمناقشة التقاليد في التراث، فالتراثية (Traditionality) هي عملية جدلية بين (الترسب) (sedimentation) والابتداع (innovation)، ويدور محور التراثية في هذا الوصف، فهو يرتبط بحلقة تراثية اسسها العملية الادراكية والسرد الخيالي، أي (ما يسميه بول ريكور المحاكاة الثانية)، فالتراثية اضافة الى جانبها المدرك في (الزمكان) فهي مطلب يعني بالمعنى الاسلوبي الصوري، وهو يرتبط رابطة جدلية بين (الزمان والسرد) من خلال الفعل التاريخي في هذا الاشكال المتعلق بالاضافات الزمكانية التاريخية، فالماضي ليس النزعة (اليوتوبية) الضدية الانشقاقية كما يسميها ريكور، والجدلية التراثية تقاوم الاغراءات المثالية، وهي عملية التلازم في المزامنة بين الماضي والحاض،ر وبالتالي تعدد مستويات في فهم العملية التاريخية الى فهم مطلق، وهذا الفهم فهم فردي يفرض على الماضي من خلال الحاضر. والذي يعنينا من هذا النقاش هو ان الماضي هو جزء من الحاضر، لانه يمتلك افقا حاضرا متداخل معه الماضي بصيغة ادراكية وحسية متماثلة وفق المنهج الجدلي التاريخي.

يقول ريكور:

«اننا نجرّب باسقاطنا افقا تاريخيا، فهي توتر مع افق الحاضر، أثر الماضي فينا وأثر التاريخ فينا شيء يؤتي بدوننا، وانصهار الآفاق هو ما نسعى اليه، وهنا يتظافر سعي التاريخ وسعي المؤرخ ويتعاونان»[1].

الاختيارات الادراكية المؤقتة تعيد الجسد المادي الى حيث وضعية الانا، اذن جسدي موجود في اطار الفلسفة الديكارتية، فالتغير الذي يحصل في (الزمكان) لتكوين فكرة ما، وتحقيق فكرة تفكيكية للجسد، وفق مطابقة للذات مع التحليل المتنوع والمطابقة مع عمق تقاطع الاوضاع الآتية، وما يعنيه القطب في هذه الافعال المنظورة، وهو الاصل في هذه الخيالات التي تؤكد الوجود الغني في معنى الوعي الجسدي الذي يمارس الحس المعنوي في الفعل المدرك. وفي هذه الحالة، يكون التاريخ ذو خصائص مدركة ومتناهية مع الوجهه التراثية المنظورة، وهكذا يكون معنى التناهي الانساني، وهو يرتكز الى المواضيع التي تدرك جوهر الوجود والاشياء من منظور انساني، والعودة الى الادراكات التراثية والتي تولي الوضعيات الجسدية وتكشف عن المنحنيات الجوهرية الجدلية، انطلاقا من اصل الادراك الحسي والنظر الى الحصار الحتمي بقيام مستويات من الانفتاح على العالم. وهي ضرورة تراثية تتسم بالمنهجية التاريخية وبالتحليل الانفتاحي للماضي وللمكان وللوجود، وهو يتطابق مع الادراك لهذا العالم الشائك. وان القدرة على اعادة

---

(١) انظر: بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، المركز الثقافي العربي، ص٩٤، مصدر سابق.

مفهوم الذاكرة يحكم الحالتين (الذاتية والموضوعية) فالولادة الجسدية هي ولادة للآخرين، وتتعلق بالمتناهي الذي يرتكز في منظور الولادة الموضوعية وتداخلها بالعلاقات الانسانية الاولية، وهذا الانفتاح على العالم هو الاشكال في الانحسار والانفتاح والانغلاق، وهو الشيء المرادف للعمليات الجسمانية التي تتوسط العالم والوجود، وتتمركز في محور الاصل في مفهوم الامكنة. هذه العملية هي عملية تطورية، تتعلق بمنظور التلقي المتناهي انطلاقا من مستقبل الوعي التاريخي ومنهجه التراثي المتطور.

والمنظور الفكري بفكرة تتعلق بالتجريد، وهي من خواص الفكر الانساني، وهي بعيدة كل البعد عن منهجية الفلسفة الحسية ولمفاهيم تجريدية تخص الفكر النقدي العام، فياتي الخطاب المتناهي ليضع حجر الزاوية في عملية التأسيس، وان الواقعية النقدية التي تشير الى تناهي الانسان يعد جزافا، فالانسان المتناهي يعني هو الذي يصف الصياغات في تجريبيته، وبالمقابل فالانسان المتناهي لا يستطيع ان يتحدث عن تجريبية طويلة تتعلق به، الا وفق خطوة تسيطر على هذه المكونات او بالسيطرة عليه او بالخرق له ولمكوناته، وحتى الحركة التجريبية تكون مؤاتية للظروف والحالة الذاتية وحتى كونه المقصود متناهيا. وديكارت كان قبل هذا قد وضع داخل الانتروبولوجيا الفلسفية هذه العلاقة الجدلية بين (النهائي واللانهائي) في صياغة تحليلة عن (المظلم للحكم)، وهذه العملية تعطينا دليلا قاطعا من ان الانسان في ادراكه، لانه مسالة تتعلق بفلسفة الحكم، فهي في النتيجة

هي تحتسب على جانب اللاتناسب. وهذا منهج وضعي يتمحور في اطاره التقليدي العام من ناحية تفصيل الملكات الانسانية[1]، من جانب آخر فان محدودية المعارف في الاشياء ربما تكون منهجا مهما كما هو الحال عند ديكارت، وان التفصيل الذي حصل عند ديكارت باعتباره انطلق من القضية الذاتية في وصف الكم الهائل من الاشياء. هذا الموضوع يؤكد مسألة تفكيرية تختص بالموضوع العمومي حسب رأينا، وهذا الاسناد من تفكير ديكارت ليس فيه شائبة، وان الزيادة في فهم الاشياء لا تعتبر سالبة في القطب الثاني، لان الكم في فهم الادراك او المدارك لا يعني الزيادة الناتجة، والزيادة هي ليست كالنقصان كما هو الحال عند بول ريكور. فديكارت عندما ادرك الكم الهائل من الاشياء كان بمعمول (الكيف) وليس الكم المطلق الذي يحدد النهايات، وان فكرة هذا الاسلوب الكمي يرافقه كيف يستند الى منهج في التفكير، واذا كان التناهي حسب ريكور هو يأخذ منحى وجهة النظر، ووجهة النظر هذه توضح الترابط بين تجريبية التناهي وخرقه، ثم يأتي المنظور فيضيء مساحة اوسع وشمولية ادق من خلال المنهجية الديكارتية في (سيكولوجية الملكات) وان عمليات الادراك هي مناهج منظورة والمنظور في فعل الادراك. وهذا الجواب على اسئلة ريكور: يشمل الوجود ولا يتحدد بالجسد المادي و(الزمكان) وعمليات التفكير، فالادراك يتموضع ليحصر نتائج الاستمكان عبر المنظور العام للاشياء،

---

(١) انظر: بول ريكور، فلسفة الارداة، ترجمة عدنان نجيب الدين، (الانسان الخطّاء)، ص٥٦.

وريكور يحدد مستويات المنظور بمستوى النفي باللحظة الادراكية، ولكن الموضوع هو عكس هذه الاشكالية، فتنصيب اللامنظور بشكل جديد في وجهة نظر جديدة، يعني ما يعنيه من حالات استلاب تؤكد عدم وعي ادراك المنظور الاولي في البداية وبالتالي الانهزامية، بافتراض نقطة الصفر. اننا نرى ان منظومة المنظورات تتشكل وفق رؤيا وهواجس وادراكات متموضعة اصلا، وتتواصل مع منهجية البحث في التراث والتاريخ والاشياء الاخرى التي يكتنفها الغموض، لكن بول ريكور يبدأ بتحليل جديد في طابع المنظور الادراكي، وان الطابع الملاحظ للشيء لا يعطينا سوى وجه واحد، ولا استطيع ان اتحدث عن هذا الوجه الا اذا تحدثت عن كل الوجوه الاخرى، لاني لا ارى الا وجها واحدا اتحدث اليه، وهذا الاشكال في الوجه لا الاحظه بشكل مباشر بل بمستوى التفكير، وكما الاحظ ايضا المدرك بعملية التفكير وانطلق من تبديل وجه الشيء في حقيقة الشيء ذاته.. نقول ان رؤية الوجه الواحد لا يعني انك لا تدرك الاشياء او الوجوه الاخرى، قد لا تشاهدها لكنك تدركها وقد تشاهدها اذا كان المثال الذي يطرحه بول ريكور محدود بهذا الشكل، ولكن المنظور الادراكي قد يتوجه الى معرفة الاشياء بكاملها وليس جزء منه،ا لان الجزء كما هو معروف لا يمكن ان يمثل نفسه الا من خلال الكل، وهذه مسألة معروفة، فرؤية الكل تأتي من خلال منظور الجزء - والتراث منظور كلي وشكلي في الوقت نفسه، وان المحتوى يمثل اشياء عديدة منها: اللغة، وفعالية التاويل تكشف ان التراث يتركب من اللغة وعليه فهو يرتبط بافعال مجردة وآفاق عميقة

الغور في التقاليد التاريخية واللغوية، اضافة الى الشبكات الاجتماعية الدقيقة والثقافية الغائرة في النسيج الفكري والاجتماعي، وعليه تعتبر الشبكة اللغوية للمعنى التاريخي هي سنتر القضية المركزية في (الزمكان السردي) حسب بول ريكور، وان المحاكاة هي العلاقة التي تربط هذا الفعل، والعلاقات الانسانية في هذا الفعل من الناحية الرمزية الجدلية والمحاكاة، تعتبر هي حقيقة البناء البنيوي للحدث التاريخي الذي يفعل فعلته في الفعل الموجه، والمحاكاة كذلك تتعلق بالمعنى التاريخي الذي يترجم الحاضر في اطار معنى التأملات في حلقات الماضي، وهنا تكمن مسارات التوازي في الحوار والتجاوز بين (التاريخ والتاويل) الذي ينصب في نصوصه، وتأتي الكتابة المعرفية في الأثر التاريخي والتي تعتمد على النصوص في توثيق الماضي، باعتباره العملية التوثيقية استنادا الى النصوص التي تؤشر حكمة الماضي وتستوعب اشكاليات الحاضر من التراث الذي من خواصه المنهج التاريخي، والاستيعاب المتناول وجوبا لكل الاشياء، واعادة تأويل حركة التاريخ لاضافة حدود جديدة حتى على مستوى التجريب المادي، وجدليات التصوير في تناول مسالة التراث والمعنى الذي يربط القارئ بنصه، وتحويل كل هذه المواضيع الشائكة الى حقيقة.

وديالكتيك الدلالة والادراك في ارادة القول والحقيقة في عالم شائك، يسبق النظرة والاخذ والكلام الذي يتعلق بالمعنى، وهو بالنتيجة يعني التجاوز المستمر بالقصد المدرك للقول، وللنظر يبدو ما يتعلق بمشروع (الفينومينولوجيا) للادراك، وهو يتوازن باللحظة

وفي القابلية في وجهة النظر، وهي في النهاية تعتبر توازن مألوف في فاصلة تلتقي بها اخطر الابحاث الفلسفية والمنطقية لهوسرل وظاهرة الروح عند هيجل، ويعني التعبير الذي يؤكد الكلام بصياغة منطقية (Ausdrucd) Recherche logique) وهي الاشارة الى معنى التكوين في الشخصية الثانية التي تفصح عن المحتوى، باتصال يكون ممكن الى حد ما بصيغة الاشارة، وهي التي تتعلق بارهاصات اللغة الممكنة او بالدلالة التي تتعلق بوظيفة الدلالة والتي تؤكد الحضور للمنظور المتناهي للادراك، وهو المعنى الذي يبلور الدلالة القصدية في اللغة. اذن اللغة هي الفيصل بالقصد بعد استحكام الرؤية، وهي تؤدي الصفات بالمعنى والادراك، وهذا لا ياتي الا بالتخيل. وان اتمام العملية المنطقية للغة يأتي بامتلاك هذه الخواص ليكون الصدى، لانه هو مادية المعنى من الناحية الموضوعية، وان الخاصية بالتعبير هي الاقل في تشكيل المحاور وهي الاكثر تعبير عن الدلالة، والدلالة هي القطع النهائي في قدرة قصدية وحضور يحصل بتشكيلات قصدية دقيقة، وهي مفعمة بالحضور التراثي، وهي كذلك تجاوز لكل المدركات، والشيء المدرك هو محصلة ادراكية واعادة حقيقة الرمز، لانه المرئي في السجل الحسي والمتناسب مع خواص الطعم واللون، وهي مقدمات لحل اشكالية الرمز في اللغة، وهي التي تظهر حقيقة التجريبية المادية وهو المحور المتبادل في علاقة الظهور في الجسد اللغوي. واللغة هي الظهور للمحسوسات وللاشياء، وتجعل اللغة الادراك يكون الجذر في تجسيد كل الحواس، والتحقق في هذا الموضوع يعتبر هو مسارا كبيرا

بقصديه للادراك، والنتيجة في هذا الموضوع اقامة منظومة تبادلية تنظم اداء الدلالة باسم وحدة الاصلاح التي تعلن موقف المسار في جسد الوعي التجريبي، والتحقق من منظور الدلالة التبادلية في الاصوات وحتى الالوان، ويتم التأكد منها من خلال علاقتها بالديالكتيك المنظور وعبر تحليل متناهي، واستنادا الى الاستجابة لحقيقة مطلقة كون الماضي بكل مكوناته يعد حقيقة استجوابية، وادراك الماضي وتقاليده يعني الاستجابة لقصدية تاويلية، وان أي تداخل للمعاني يتحرك نحو الحقيقة في اثبات المحاججة التراثية. وبول ريكور يتطابق في الرأي مع (غادامير) بالنسبة الى مفهوم التراث، والذي نشأ نتيجة اعتقاد بالمنهجية الادراكية الشعورية المفعمة بالخواص المتركبة بالماضي بكل ابعاده المعرفية، وهو صوت دفين في الماضي نحن نعمل من اجل اخراجه الى الوجود وفق قوانين صالحة لكل المراحل التاريخية القادمة. ويؤشر ريكور بعدا آخر في عمليات الاختلاف بين (غادامير - وهابرماس) هذه الاشكاليات تؤكد ان التراث يتعلق بالمسار النقدي للاديولوجيا، والتراث جاء من عدة منحنيات من عقائد وجدليات داخلية واختلافات جذرية، ومنعطفات في الوعي النقدي الظاهر والباطن، اضافة الى المسار التأويلي لمفاصل التراث النقدية، وهذا الموضوع الشائك هو ليس اعادة بناء هذه العمليات وفق صياغات تجريدية، ولعلاقة منطقية بالحاضر بل بالامكان الزمني الذي ينعطف بشكل متدارك للمعنى، وبرغبة تميز وتبين وبشكل جدلي بين الماضي والحاضر. ومادامت حلقات التراث وتاريخية عرضه للتشويهات الفكرية، فعلى دارسي التراث وحتى

المتلقين، الاحتكام الى المعيار المنطقي والشرعي، والاتجاه نحو الاتجاه الحركي في التاريخ، واعادة النظر بالامكانيات التي تعلل المكبوت في معنى الماضي والحاضر الذي يكتنفه الغموض والتهديد كلما اتجهنا الى تعليل المنطق التاريخي والتراثي بسلم يوتيبي. والمهمة الموكلة الينا هو ان نمنع حدوث المواجهة بين التراث والمعاصرة، وان نحتكم الى الحلول الاستراتيجية في اتخاذ المنطق العقلي منهجا، وايقاف عجلة التجريبية المخيفة التي تضع العراقيل بين التراث ومنهجية الوعي النقدي.

وهنا يشتبك التحليل والتأويل بين النظرية عند هوسرل، والتكملة التي تحدث في اشكالية اللغة في النظرية عند هيجل، في اطار (فينومنيولوجيا) والتي تتعلق بالهدف الرئيسي والتي تجعل الوعي ينم عن التعبير الجدلي التاريخي. وهذا الموضوع يشكل قصدية مكثفة تكشف عبر اليقين في ان المنهج اللغوي هو الذي يتأكد في النظريتين الهوسرلية - والهيجيلية، وهو المنظور المحسوس نضعه في مقدمة الاشياء الجدلية للكلام، واللغة دائما هي المنطق في الصواب، لانها تؤدي الى ديالكتيك التغيير حتى على مستوى الرأي المحسوس، واللغة تبقى هي الصواب في حالة (الفينومنيولوجيا) الروحية (Trad. Hyppolitel)[1].

«التراث والاسطورة»

يفهم من خلال هذا، التأسيس العام الذي يربط (التراث والاسطورة) لتؤكد المبحث الذي يتناوله التأويل، في مهمة الى المساحة التي يتحرك

---

(١) انظر: المصدر السابق نفسه، ص٦٢.

عليها قانون الاضداد، والذي يحتوى على اشكاليات عديدة في تراجعية الروي الذي ينصب على الاصول التاريخية في تفسيره لسيرورة الاسطورة وعلاقتها بالتراث، ونشأة الاساطير في هذا الكون الفسيح منذ النشوء الاول (لآدم). والاسطورة ارتبطت بالتراث، باعتباره تحولا جدليا في اعادة تشكيل الماضي على جدلية علاقته بالحاضر وهنا نرى من الضروري ان نعمل على دراسة اية ظاهرة من الظواهر وفق التجريبية الاشمل، والاسطورة كما هو معروف هي من اهم ظواهر المعرفة الانسانية، فهي التي تروي قصة النشأة الاولى للمعاني وقيمتها الانسانية والثقافية، وارتباطها بالتراث وتعريفها للماضي وفق قياسات البحث العلمي والدلالة العلية، التي تؤكد المسافة بقصد اثبات الحاضر بيقين باللحظة المتناهية الى قصدية يضر فيها المعنى الملازم لاطروحة الاسطورة، وطباق الحكم المتناهي هي ان القطبية في الكلام المنظور يساوي وعي معنى دلالة الادراك، الذي يظهر لحظة الانجاز في سيرورة الاسطورة بفعل الانطلاق نحو المضمون والفكرة التي تحوي مركب اللوغوس، الذي احكم المنهج الارسطاطاليسي في افلاطونية كانت قد عرفت خواص التحقيق بفعل معنى الادلة العميقة لوعي الخطاب الاسطوري، وبالنتيجة التفكيرية في فعل القيادة والتأمل، يعني ما يعني في المنظور الفكري بدلالة التصويب لمنهج الاسطورة والتراث.

ان اشكالية التخييل المنسجم مع الخطابات الرمزية وهي تتكون وفق احكام وتوكيدات، باعتبارها اواصر ايديولوجية تتحقق من خلال الخطابات التي تؤسس رمزية تأسيسية، باعتبارها خلق جديد تتحول

الى تشكيل يمس الخطاب النقدي والسلطة السياسية المتخيلة، وفي هذه الحالة تكون الشرعية هي تبرير يعكس شرعية التخييل في الخطاب الاسطوري، وبالعكس تكون القطيعة، عندما يتحول معنى الخطاب الى نتاج لشروط غير قابلة للتحقق، بوصفها رمزا يتعلق بالسلطة السياسية المنتزعة من أمراضها المستشرية. والاسطورة بوصفها تخييل جوهري وتعبيرا عن انماط ذاتية وموضوعية، تتقدم اذا حاولت اخفاء التشكيلات الواقعية والباسها اقنعة فجه، عندها تتحول هذه التشكيلات الى وهم للحقيقة وتتحول الاسطورة الى اداة هامشية هابطة العزائم، ويبقى التمييز بين تأويل الاسطورة وبين المركزية النقدية التي تؤدي بالضرورة الى انقاذ الاسطورة من واقعها الرتيب ومن خواصها التخييلية، فهي تبقى انجازا ابداعيا وحوارا تبادليا بين الحقيقة والواقع، فهي ممكنة الخلق وذلك بكشف العوالم الدقيقة من خلال رسوخ الوعي النقدي للتراث، وبالتالي مشروعية الحداثة وجدلية المحركات الموضوعية من فلسفة وسياسة وثقافة، ترسخ المطلب التعبوي المتخيل في رفع منطق الاحتكام النقدي الى حدوده القصوى. وان اعادة منهج الحوار في الاسطورة والتراث بوصفهما متعالقان وفق الارتباط القيمي الموضوعي، وهما يضيفان اطلاقة سردية متحولة تدريجيا الى فهم متيقن لحركة التاريخ، باعتباره ماضي يتعلق بالمنهج التراثي والمطابقة المستمرة، واخضاعه الى قدرات تتطابق وحقيقة معنى التاريخ الذي يؤكد القراءة المزدوجة في التفكير للاسطورة التراثية، التي شهدت تطابق المعنى وحقيقة المرويات التي تكاملت بالممكنات التاريخية وبالفخامة المفتوحة

النهايات. فالكشوفات اللوغوسية التي تتعلق بالتشكيل الاسطوري، وعلاقته بهيكلية التراث ومناهج البحث العلمي، والتي تطورت بشكل مباشر في النص الفلسفي والسيكولوجي على يد ماركس - ونيتشه - وفرويد - باعتبارهم مؤسسي الشك التاويلي، او كما يسميهم (بول ريكور) بـ(التأويلية الجينالوجية) هذه المناهج عرفت المتلقي عن ادوار المتابعة لهذه الاساطير ومناهجها التراثية الدفينة، حتى توصل فرويد في كتابه (الطوطم) وما حدث قبله في حالة الاساطير الافلاطونية والمسيحية من الناحية الموضوعية في سلب ارادة القوة كما يسميها بول ريكور، وكان لمنهج فرويد في الاستبدال الموضوعي لمناهج بدائية طالبة من المعاني تركيزها على مداخل ودواخل الاساطير التي تنحو المنحى الديني وخطاباته الجمعية، وعليه كان هذا الموضوع هو ارتباط خفي جمعي بين (الاسطورة والايديولوجيا) وما بين البنى القومية والوقائع التي يفرزها ويوضحها الوعي الطبقي في صراعه مع الملكية لوسائل الانتاج كما هو الحال عند كارل ماركس.

وتعد تأويلية الشك في مداخلات الوعي الاسطوري، هي تعبير عن الولادة في قوة رادعه مستمكنه من خصائصها، لانها منفتحة على الآخر وبرغبة شعورية باعتبارها شروطا لمنتجة الوعي المطلق القابل للتأويل وفق استحداثات عديدة وفي افتراض تشويه الغموض، ولكن الاسطورة في المقابل هي انفتاح على الآخر، باعتباره موجود لوجود يعي مرحلته الحاضرة بديناميكية تؤكد معنى لآفاق جديدة، وهي كشف لحقائق مركزية منبعثة على انفتاح سماته وحدوده العالم

الموضوعي، وهو الفعلي بمداخلاته اللغوية والتراثية التحديثية، فالدور النقدي يضع لمساته وفق قوانين وانعطافات مبرمجة لهذه الرموز، وهي بالتالي تميز الدور المهم الذي يوضح المهمة لفهم حقيقة الحاضر، بعيدا عن انتزاع معنى الاسطورة (demythologizing) وبين الغاءها او انهاءها (demythizing) في هذه الحال يؤدي الى تحطيم الافق المعرفي بالكامل، وبالتالي احداث شرخاً كبيراً في مفهوم التحديث الاسطوري والمفهوم (الابستمولوجي) للتاريخ[١]. لقد اعتقد الاغريق ان في بداية الاشياء وقبل ظهور الالهة، كان هناك شيء لا شكل له ولا معنى، ويحتل كتلة هلامية غامضة، ومع هذا اللاشيء واللامعنى انبثق (ايروس اعظم الاشياء طرا) وبهذا المعنى الدقيق تقول إديث هاميلتون عن اسطورة التكوين الاغريقي، (في البدء كان العماء هاوية لا يسبر غورها، هائجة كالبحر ومظلمة وجرداء وموحشة) ثم تتابع هذه الكلمات للشاعر ملتون، ولكنها تعبر بالضبط عما كان الاغريق يعتقدونه في اساس الاشياء وبدايتها. فقبل ان تظهر الالهة، لم يكن هناك سوى العماء الذي لا شكل له، يحتضن تحته ظلمة كثيفة، كل شيء كان أسودا فارغا صامتا بلا نهاية، ثم حدثت معجزة المعجزات، فبطريقة غامضة، ومن هذا الفراغ المترامي الخاوي، انبثق ايروس اعظم الاشياء طرا. ان الكاتب المسرحي العظيم اريستوفان الساخر، يصف هذا الانبثاق بكلمات طالما اقتبسها الكتّاب عنه، فيقول (الليل بجناحيه السوداوين، في قاع الهوة

(١) انظر: بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، المركز الثقافي العربي، ص١٠٨ - ١٠٩. مصدر سابق.

المظلمة العميقة، وضع بيضه في رحم الريح، وبتوالي الفصول انبثق الحب، إيروس باجنحة من ذهب)[١] فتبدا رسالة التاويل بالدلالة الاسمية للتراث وتعد الدلالة في الاسطورة، باعتبارها هي جهة الفصل والمعنى في تشكيل الوجود الاسمى، والذي يبلور الدلالة الاسمية في الفعل في أن التراث هو ثبات من ازمنه تصبح في فترة ما هي انحناءات لتسوق الحاضر في وجود يعتريه الوعي بدلالية الكتلوية، ويمكن ان يستند هذا الوعي الى جملة تبلور الوعي بدلالة الزمان حتى تضامن نسبة الوعي الى وظيفة الثبات الذي ارتكز في قصدية الخطاب الاسطوري ووجود الحاضر المنفعل بالمحمول النسبي للتراث، ولهذا كانت نسبية القصد المزدوج في الجملة الدلالية التي وحدت الخطاب الاسطوري في قلب التراث المجمل بنسبية العلاقة الجدلية التي ارتبطت بخاصية الخطابين (الاسطوري والتراثي).

فالعلاقة بين التصديقات والافعال، وهي التي تعطينا الاستنتاجات، وبالاعتماد على الصياغات الديكارتية، وإعادة التأويل والاحتفاظ بمسحة من التحليل الديكارتي في التمييز المتناهي واللامتناهي، كما هو الحال في فيصل النهايات واللانهايات الانسانية كما تتطلبه الحقيقة، وتبدو ان الفكرة في التصديق هي فكرة ديكارتية لم تتحول الى منطق متكرر، طبقا لاشكالية المنحنيات في الارادة وتحقيقا لتفاصيل معنى الحرية والارادة، نقول، ان اللحظة المتحققة في الارادة والاثبات وباللحظات الموضوعية التي تفرز الفعل المتناهي الدلالة، وهي التي

(١) الاسطورة والمعنى، فراس السواح، ص١٠.

تمسك باشكالية اللغة والتراث والاسطورة باعتبارها صفة متناهية من الناحية السيكولوجية، والتخلي بالكامل عن الاعتبار الجازم الذي يربط لحظات التأثر وثبات الارادة بالقطع الذي يبين خواص الفعل المتحرك باتجاه فهم الحقيقة، ويبقى اللغز الكبير في الخيال الذي تعالى بتأويلية مفعمة بالصدق، وهي تظهر الحلقات العقلية وتنسيقها في فلسفة متناهية، لكي تتعالى صيحات مطالبة بالاستعاضة عن المعنى الذي تركته الاسطورة على حساب اشكالية الوعي الموضوعي لخواصها. ونحن في تقديرنا نقوم بعملية التطابق والتفكير الموضوعي، لمعرفة الحدس الذي يبلور التفكير الجدلي بمعنى (ومنهج كانطي) والاهتمام بالاستدلال المنطقي والاكتفاء بالتماسك في حلقات حقل الظهور المتطابق اصلا مع النسق العكسي الذي تؤكده العقلانية التطبيقية، ومقولة الخطاب المنهجي المترابط في الفعل المجرد، وصرامة التفكير المحدود للوعي المطلق، هذا يؤدي بدوره الى تكوين حدث بحثي كانطي يبلور هذا المنهج الجدلي. وعليه يأتي الاستنتاج في فلسفة الاسلوب لا فلسفة السرد المجردة من كل اشكالية، لان الاسطورة التراثية تخلق وعي مطلق تؤثر بانطولوجيا الوعي التاريخي، ولذلك من اولى وظيفة الوعي الجدلي التاريخي الالتزام بالمتعالي من الحقائق، وتوكيد النظرية التناسبية في وعي الجوهر التأريخي، باعتباره الحلقة المعقدة في هذه المنهجية التي تبلورت في معنى الاشكال بين الاسطورة والتراث ومنهجهما الجدلي التأريخي.

«التجذيرية الزمنية»

البنية الجذرية الزمنية، هي تطورا تأمليا في وعي التقنيات التجذيرية، والتي تضع الصيغ النظرية في الحقيقة الجذرية لزمنية التأثير الموضوعي في اطار نمذجة بينية واسلوبية تقع حول محور موضوعية الاسلوب الموسوعي، وبشمولية تتضمن الاساس في موضوعة السرد والتي تقع في مقدمة الحبكة الدينامية التي تقود الافراد الى سلسلة من الاختيارات والاختبارات، وهي تتعلق بحقيقة وعي الانسان في شروطه الفكرية والجدلية. وفكرة المعنى التجذيري، تأتي في زمنية الصوت الغائب، والاصوات التي تعبر عن التخييل بواسطة التعبير عن الفردانية، ولذة الاصرة في متابعة الاشياء المطروقة والمشابهة للوقوع في حبائل التحديث والتنوير العقلي، اضافة الى خاصية تمثيل الاشياء بالمعنى المعرفي وخاصيته (الابستمولوجية) فالعقل يترجم الاشياء بمثيل يتعلق باساس هندسة المنطق، وفق اشكال تكاملي يؤطره الاحصاء السيكولوجي لتقديم الملاحظة القيمة باستطلاع وجودها، وتقنين حدثها وزهو الصورة العقلية المتركبة والفورية التي يطلقها العالم المرئي، ويطلقها كذلك العالم الكوني بحداثة التمثيل والتأويل وكشوفات التعبير المبرمج، كما هوالحال عند (هيدجر) في المظهر التمثيلي والحداثي وفي التجريد للعصور السابقة، وفي حالات التجربة الخاصة والقاسية احيانا خاصة عند (ديكارت). والملاحظ ان في العمليات الشعورية، يتضمن التياران الافقي - والعمودي والذي يربط الاشياء واقطابها بمواضع تتعلق بادراكات، لتتكشف بمركزية تنبثق من الاشياء نفسها، لتتعالق بتفجر

الرغبات التي تنعكس في تشكيل الوعي الباطني، لتصبح هي العلاقة والقدرة على تشكيل الارادة، وفق منظومات حسية وقدرة معرفية في التغيير الذي يعلقه المنطق الدلالي المنفتح على العالم الموضوعي، لتكون محصلتها هي توازي السكنات الدينامية وفق قطب التجاوز الذي يفرزه المنطق العقلي بمساعدة المدركات الحسية وبمساعدة المنظور القيمي المتوازن، وهو أصل الفعل العقلي واعجازه المتحول بتركيبات آلية مبرمجة، تعبر عن قدرة حية في تجسيد الحركات الفعلية السيكولوجية لتحرير اللغة زمنيا، وتكثيف الموضوع ببنية ممكنة القدرة الواعية، لتفعيل المنعطف الذاتي المولود من خلال الانفعال وطبيعته البشرية وفي تقليد الاكتساب، ليصبح مأخذا محوريا لحياة تنعكس في اتجاهاتها بحسب موقع الحدس وممكناته الآلية، وهو تعبير عن القيمة المعكوسة عقليا، باتجاه نظام التعارض والتقابل والعفوية التي تنتج التناهي في وعي الارادة بتجريبية زمنية، تفصح عن التجذير الزمني باكثر عمومية ينطلق من المظهر والارادة والقدرة على تمثيل عمومية التجذير الزمنية. وهذا الموضوع هو اكثر فهما للعملية الديالكتيكية وللقدرة وللصورة في اطار موضوعات التحليل الزمنية الجديدة بالمنظور العقلي الشائك، والجوانب المختلفة في هذا الموضوع هو منظور التناهي وعقلانيته المحدودة، وتمييز الحس المشترك وصورته المغلقة التي تعبر عن تشكيل ينعطف نحو الاستعارة وطبيعتها ونشاطاتها المختلفة وكيفيتها المجردة، بحسب مقدرات العقل التي تساعد النواظم المتحولة باتجاه قانون التخصيص، وهي تحدد التركيبة التنظيمية للوعي المنهجي، كما هو

الحال عند (كانط) في تقسيم الاجناس الى مالا نهاية بانواع وفصول وعدم وضع نهايات مفتوحة لهذه الاجناس في خواص الاستعمال المنتظم والمنظم للافكار.

Delusage regulateur des ede'es ed la raison) (pure , a656 نقد العقل المجرد.

وتبقى الصيغة النهائية في تناهي الطباع، هو تفسير ما يجب تشكيله من منظورات اصلية ومعرفية في حدود الممكن من الطباع، وبصياغات تفصيلية محسوسة عن عالم منفتح على الاشياء، ومرتبط بنهايات ومسارات تتشكل بمراتب وثوابت للظهور، وهي نتيجة تتعلق بزمنية تنعطف نحو المستقبل بمركزية فلسفية محددة كما هو الحال عند هيجل. فالاختبارات للصورة التجريبية وهي من السمات الاساسية في الاسلوب، الذي يعبر عن القيمة الخارجية بتشريحية تجذيرية تعبر عن المعنى المقصود بفعل التغييرات المتعلقة بمضمون السيكولوجيا الفعلية، وهو ما تبحث عنه الطباع الشكلانية بافعالها المعبرة، وهي تؤكد الطريقة الفعلية بمبلغها المتوجس باتجاه الوعي الديناميكي الذي يفعّل الحافز بدقة معنوية في تنشيط السيكولوجيا بفعليها (الداخلي - والخارجي) وهذا المجال يأخذ المحاور بافعالها البليغة والعميقة في معايشة التفكير المتجذر زمنيا. اننا نعمل على تحقيق الحدس المتكون فعليا باتجاه ديالكتيكي بين الداخل والخارج، بمقتضى المنظور السيكولوجي وبوتيرة متصاعدة، وهذا هو منتهاه في حافز التعبير (الزمكاني) في متناهي (الحرية - التعبيرية) والتحول من فكرة المنظور

الى حافز التعبير (بانفتاح وانغلاق) كبيرين، وهو المستوى القيم في معنى الجذرية النسبية بكامل معانيها القيمية. ولهذا كان الاعتقاد كاملا وشاخصا بالنسبة الى حقيقة الادراك التجذيري في خواصه الموضوعية، وفكرة الموروث في الاسطورة التي تعمل على تفعيل التغيير باتجاه القيم العليا، ونحن نستطيع ان نحدد هذه الاختبارات من خلال الانفتاح المتناهي في خواص التجذيرية الاسطورية بحدث انطولوجي، يؤدي الى ولادة جديدة تسبق (ولادة الزمكان) وبتكميلية موروثة من هذا الخليط المتجذر في المتلاقيات المبنية اصلا على الحقول المنفتحة وفق قدرية متناهية، وهي وريثة قدرية تجذيرية اجتماعية.

وهذا الموضوع يفضي بنا الى معرفة الهياكل الاستعراضية لفلسفة الحداثة، وما أطرته من تفاصيل عن تاريخ الفلسفة الحداثية. وهذا ما عبر عنه هيجل من ان الثقافة للازمنة الحدثية، كانت قد بدأت مع ديكارت الذي جعل المنطق الفلسفي يبدأ في نقطة البرهان الرياضي، هذا هو تصور ديكارت للمعرفة الفلسفية، اما هيجل فكان يعتقد ان خلاص المنطق الرياضي من فلسفة ديكارت هو الذي يؤدي الى فهم النظرية الديكارتية. وهذا الموضوع يؤدي بدوره الى مفارقة غريبة، بعد تركنا المنطق الاستنباطي في فلسفة ديكارت، والمفارقة الاخرى هي دعوة هيجل الى دراسة ديكارت دون منهجه الرياضي الصدفي. والحقيقة ان دراسة المنهج الديكارتي يدعونا الى بقاء المنهج الرياضي، لانه هو الذي يضعنا امام مشكلة (منهج التأمل) واشكالية (الجوهر التأملي) والصدفية الرياضية لأن تؤشر المركزية الرئيسية في التحديث

الفعلي في الرياضيات المعاصرة، وهي كذلك في الفلسفة التحديثية تعمل على ترك العملية السردية منفتحة الحلقات ودون خلاصات مبرمجة. ان تفسير العملية التاريخية وفق التحليلات الحدثية، سيتمثل بالضروري من المرويات الذي يتعلق بالقدرية النسبية وفضاءها الاجتماعي، والقص الذي يبرز الجاهز من الاحداث والمرويات وفق اشكالية تترجم حلقات الحاضر بمشروعية معيارية، تشكل اساس المجادلة في صياغات النقد الجوهري ومفهوم الواقع المتناقض والتخلي عن السرد المصنوع، والاتجاه الى التشكيل الكبير في وصف الحدث الكوني باعتباره صياغات علمية للتاريخ، يتخللها امعان عقلي في تشكيل التسامي الفكري للتاريخ، وبجمالية تهيمن على انتاجية الوعي الجمعي للتاريخ وبتحقيق اشكالية واقعية تؤكد تسامي الصورة الواقعية للحدث والعمل على الغاء الواقع المتدني، والانطلاق نحو حداثية للمعنى العيني الذي يحدث في الشعور لتسامي مضاعف وادراك لا نهائي للعملية الجمالية حتى في الفن الحديث، باعتبار ان الوحدة الجمالية في الفن الحديث، هي جمع عناصر فنية متناقضة على مستوى الادراك، ومن ثم تحقيقا ينفي التواصل مع اشكال المعنى باتجاهات جدلية تتوافق وتتناقض مع الترتيبات في الاعمال الفنية الحديثة، وهذا الاشكال اشكال عقلي يتعلق بمنطق الحدث والموازنة التجذيرية والمطابقة الاختلافية، التي تمثل طبيعة الوعي المدرك للعمل الفني في نظام المعنى الحقيقي.

«جدلية العقل واشكالية اللغة»

الوجود العقلي.. يعني ما يعنيه بمواضيع كثيرة، وحين تقوم بجمع

هذه المعاني وربطها ربطا جدليا، هذا الجدل للمعاني ومداخلاته لا يتعلق بنص معين، والجمع الذي يحققه الفيلسوف ليصبح خطابا فلسفيا، يختلف عن خواص المعاني التي تحققها الاستعارة او المجاز، وهذا الجمع للمعاني خلاصته تكون ترتيبا للمعقولات في معانيها، وترتيبا للمعقولات المشروطة جدليا، وهي المعاني التي تنظم الوجود، وعبر عدة معان غير منسقة وغير منتظمة في اسنادها. وارسطو في نقد نظرية المثل الافلاطونية في كتاب (الميتافيزيقا) وهو ان الافكار نماذج تندرج فيها سواها من الاشياء، يعني استعمال كلمات فارغة واشارات (شعرية) وبالمقابل تعد المقولات الفكرية هي نفسها مقولات لغوية متنكرة، وهذا ما أكده (بنفنست) من ان الاشكال اللغوية ليست مجرد شروط ضرورية لاجراء التحولات، بل هي في شروطها هي خواص علمية لتحقيق العمليات الفكرية، (وفنسنت) في هذا الموضوع الشائك يحاول ان يبرهن علميا، بان الاستدلال من الناحية المطلقة عند ارسطو يقوم على المطابقة بين المحاور والمقولات اللغوية المماثلة، (وريكور) من جانبه يتساءل عن الوجود النحوي وعلاقته في سلسلة المعاني التي تتعلق بافعال الكينونة (to be) وهي المعاني في نظر ارسطو التي تقوم على المماثلة كما قلنا قبل قليل.

والفيلسوف عندما يضع الوجود في مجال تفكيره، فهو ينتقل الى فعل الكينونة من الناحية اللغوية، وهذه العملية التفكيرية تتم من خلال اللغة والوحدة الدلالية الاسنادية، التي تربط الموضوع بالمحمول، فهي التي تدلل على الخواص الزمنية المطلقة او تقوم باضافة محمول

الموضوع، او المقارنة بين الفرد والجماعة، فالفيلسوف يصر على معنى الوجود وتجاهل باقي المعاني، وهو موضوعا علميا يحاول فيه الفيلسوف استدراك وترتيب المعاني التي يقوم بخزنها، مستندا في ذلك الى الاشكال اللفظي الذي يوصل جملة من المعاني الدلالية (يكون - او يجب) وهذا الاشكال اللفظي يعتمد بشكل خاص على المماثلة، وبالتالي يكون القفز من فوق المشكلة اللغوية الى المحاور الفلسفية، والمماثلة في هذه الحالة تحولت من المعنى في اللغة الى المعنى في الفلسفة مع منهجية الاستقلال اللفظي في صيغة الاشتقاق. وتتشكل مشكلة الخيال والابداع والزمان الوجودي الانساني، اضافة الى منطقية الخيال والزمان وفلسفة منطق الارادة، اضافة الى المتوازيات في الفكر التأملي، وخلاصات في الافكار الفلسفية في صياغة الزمان والخيال الابداعي في مركزية التخطيطات (schematism) والمقاربة في الاشكالية في المنظور الدلالي بصيغته اللفظية، هي عملية الابتداء بالعملية الابداعية او بالمعنى الكانطي، وتأجيل خواص الخيال الابداعي (reproductive) وعملية التخييل الإفتراضي[1] والمسؤولية الرئيسية عن الحدس، وقبلها المفاهيم في اطار (الخواص الابستمولوجية) لكانط على سبيل المثال، وهي الوظيفة التخطيطية (schematizing) والخلاصة الفلسفية لكانط، هي خلاصة جدلية نقية تؤكد وظيفة الخيال (الترميزية) (symbolizing) ومن هذا نصل الى نتيجة منطقية، في أن كانط هو الذي صاغ فكرة العمل الابداعي، ثم يأتي (بول ريكور) يشرح فلسفة هذا الخيال المبدع

(١) انظر: بول ريكور، سطوة الاستعارة، ١٩٧٨، ص١٩٩.

باستنتاجات تخطيطية لتكون أكثر وعيا ومعقولية، هكذا يعرض ريكور رؤيا كانت من خلال العمليات السردية ليطغي عليها وعيا لفظيا، والصورة التخطيطية عند ايمانويل كانط هي من نتاج الخيال.

«مناهج أنثروبولوجيا العقل العربي»

هذه المناهج العلمية التي تحاول اعادة البناء العمودي باحتكام دقيق، للتوصل الى ادق القوانين والتعميمات في ضوء التحليل العلمي للوقائع، التي تتعلق بالبناء الافقي التاريخي - والاجتماعي والسيكولوجي، الى البحث في هيكلية العقل واستخداماته الطبيعية والوظيفية، وفق دراسات للعينات الحضارية بالاستناد الى عمق الحضارة الفلسفي والفعلي.

فالذي يحدث للعقل العربي من هزائم، سببه هو عدم التدقيق في البنية الفكرية والكشف عن الاشكال الداخلي فيها، وبالتالي الكشف عن سياقات التشاكيل المعرفية، وبالتالي الخروج من شرنقة الوعي الجمالي، والمواجهة او الاشتباك احيانا مع السياقات المعرفية المطروحة على المستويين (العمودي - والافقي) والابتعاد عن الانغلاق الفكري، وهذا ادى بدوره الى حصر هذه القوالب في زاوية ضيقة، وتعطيل كل الفاعليات الافقية والتركيبة. العقلية العربية، كانت دائما تتقدم بالرؤية والمنهج عبر الحوار الرياضي المتفاعل والمتواصل، واستنادا الى مسارات التحول المعرفي في التراث الفكري والفلسفي، للوصول الى صيغ تفكيكية تعبر عن منهج سيكولوجي للعقل. والعقل العربي باعتباره وصفا معرفيا، ومظهرا من مظاهر الاستجابة القانونية لوعي المكونات

الرئيسية لحضارة اصيلة، ووعي يغاير التحديدات المعرفية ليرتبط بالحوارية السردية الى النهاية العملية، التي تنفتح على المناهج الصالحة لتكون بداية متحققة بالوعي (العمودي - والافقي).

فالعقل العربي، لم يكن عقلا مرويا كما يتصور البعض، ولم يكن حكاية تنحو منحى السرد في تلافيف الشخصية والاحداث، وفق قياسات الزمكان العقل العربي. كان عقلا رؤيويا، بمعنى ان هذه الرؤيا تتعلق بالمنهج بانعكاس حركة الواقع الاجتماعي، وكان للعقل العربي منطق ابداعي متخيل، يؤرخ لمعرفة عربية تفترض التمثيل العلمي وتعمل على اعادة هذه التشاكيل المعرفية المستنتجة ثقافيا، فهي بعيدة كل البعد عن السرد المفترض لعالم متخيل يثير الكثير من الاهتمام، ومشحونا بالسكنات الفكرية ومفترضا وفق منطق قائم على الحدث في وقائع لا تثير الاهتمام، بل تؤكد النشأة القديمة لهذا العقل، بمضامين السحر والخرافة والسير والمقامات والتصورات الافقية، التي تتعلق بعالم باطني لا ينشد الافق الواعي. فقد اكدت جدلية العقل العربي من خلال الخفي من البواطن والظاهر من الاشياء، وفق تتابع متخيل للوعي الفكري والثقافي العربي، الذي استند الى المناهج من التصورات والفرضيات، اضافة الى الاستقلالية في اشكالية الرؤية والاختلاف في منطق السياقات النظرية، حيث اعتمد العقل العربي على:

- عملية التشكيل والاختلاف في الاعتقاد.
- حرية الخيال وقوة عناصره في وعي الحس العقلي.
- الشمول والعمق في تجذير الاسباب والنتائج، بفعل لا يتحدد

على مستوى الصور والافكار، بل يعمل متدافعا الى عملية التطرف.

- الحلم في التشكيل النظري للمفاهيم وطريقة بناءها وفق الدور الذي تلعبه المرجعيات الذهنية لهذا العقل.
- الاعتقاد بعملية التفكير والقدرة على بناء عقل يعمل على تشكيل بينة نظرية من نتاج وضع هذا الفعل المتماسك برؤية شاملة للحياة.
- التأسيس الذي استند الى الحكم في انشاء التشاكيل المعرفية والذهنية، وتصوير الحياة باعتبارها مقدمات تنشد التكامل وهي في طور من اطوارها العلمية والمعرفية، وان العملية الوظيفية تتداخل باشكالها المتعددة باعتبارها منهجا جزئيا يعمل في كونية الكل.
- الاستنطاق المستمر لتشكيلات العقل العربي، والاختلاف مع مستويات التماثل في انسجته (العمودية - والافقية) وعلاقة كل هذا بالمستوى المعرفي، ودراسة المقومات الفعلية لفلسفة التكوين لاصول هذا التأصل في مشروع نظرية العقل العربي، والبحث عن الجانب الاستدلالي في قوة البحوث التحليلية والتشريعية والاصولية في عملية الربط بين التشريع الفعلي وفلسفة التغيير المتسارعة، واعادة بناء مطابقة على ضوء منطق الحوار الموضوعي بين (البناء الافقي - والعمودي).

«إشكالية العقل الغربي»

وتتأكد بالامكان التوفيقي وفي المعايشة الجزئية للحياة، باعتبارها تنحو منحى الضبط المتحكم التشاكيل، لتمنح هذه الحياة شكلا سائدا يتأكد بالاستعادة المستمرة للفرادة في التكوين وعلى كل المستويات، باعتبار ان كل شيء في هذه الحياة وحتى الكائنات هي جزء رئيسي من العملية الجدلية في هذه الحياة، وكذلك هذا النموذج في رأي إشكالية العقل الغربي هو الذي يصلح لزمكان متطور، وهكذا كانت الاسهامات الرئيسية (لفوكو - وهردر - وكوندرسية - وهيجل - وماركس) في المرحلة اللاحقة، وهي جزء من المسلمات الرئيسية للعقل الغربي، بعد ان اخذ التمركز يأخذ منحى ذاتيا صرفا تصديريا، حيث اخرج هذا العقل الغربي (نظرية العولمة) باعتبارها منطق رجوعي الى الاصول الفكرية والعرقية الغربية.

«ايقونة المكان ام ايقونة العولمة» في العقل الغربي

تعتبر الحضارة بشكل عام، هي كالكائن العضوي تسير وفق القوانين المنطقية، فهي تبدأ بقانون الميلاد والنمو والانحلال ثم الفناء. ولكل حضارة لها من اركان الطفولة والشباب والنضج والشيخوخة، فهي تنشأ (كما يقول إشجلنجر) في اللحظة التي تنطلق فيها الروح الكبيرة، ثم تستقل بذاتها من خلال تشكيلاتها السيكولوجية البدائية وهي تولد يقظة، ثم تمتد وتتطور ثم تنتهي، وهكذا هي الشعوب واللغات والمذاهب الدينية.

«الحضارة العربية الاسلامية»

المقومات: وتستند الى اركان ثلاث:

١. الشرق القديم، وتخصيصا ما يتصل بالنبوة السامية، اضافة الى الشريعة الموسوية، اضافة الى التصنيفات الثنائية والتصورات الاخرورية لحضارة فارس، اضافة الى معتقدات البابليون عن الكون.

٢. الحضارة اليونانية - والرومانية وفق الرؤية الهيلينية، وخاصة ما يتعلق بالطقوس اليومية وبالعلم والفن.

٣. الديانة المسيحية وما تحويه من طقوس وعقائد وصوفية.

اما الحضارة الاوروبية فتقوم على اسس اربعة:

١. النبوة السامية.

٢. الحضارة اليونانية.

٣. النزعة الامبراطورية التاريخية القديمة.

٤. العصور الوسطى الغربية وتخصيصا الجرمانية.

فالتزاوج بين الحضارات والاختلاط، يجعل عملية الاكتساب لاخذ ما هو منطقي وروحي، ومن ناحية اخرى من المعروف ان لكل حضارة روحها المستقلة بها، والحضارة العربية هي جزء لا يتجزأ من هذه الحضارة الكونية الكبيرة.

«نظرية المكان»

من الناحية الموضوعية، نستطيع ان نحدس غياب التشكيل المكاني، وكذلك نستطيع ان نحدس ان التشكيل المكاني خال من الاشياء، ويتحدد المكان بفراغ المعنى وبالمكان المطلق. اننا لا نستطيع ان نحدس الغياب للاشياء، ونستطيع ان نحدس من الناحية الحسية لتداخلات الاشياء في المكان، وكذلك نستطيع ان نحدس من الناحية الحسية كذلك المكان، اضافة الى هذا كله فان المكان خالٍ من الاشياء، اضافة الى ان المكان هو تمثيلا مطلقا خال من الظواهر الحسية، وخالٍ من الاجسام في تشكيل المكان، اضافة الى اننا نستطيع ان نتصور كل الاشياء دون المنطق الحسي، كذلك نتصور المكان فراغ. فبوجود المكان، وجود الظواهر وجود الحدس الحسي، والمكان كما يقول كانط، مستقل عن محتوى الظواهر باعتباره صورة الظواهر وليس مشتق عنها، كان كانط يعترض على نظرية المكان، ان كانط تبنى نظرية نيوتن في المكان المطلق لفترة وجيزة، قبل الشروع ببناء نظريته النقدية المشهورة في:

«نقد العقل المجرد»

اذا كان المكان موجودا كونه موضوعا، او محمولا يتشكل في موضوع منتهي الى عدة متناقضات، واذا اعتبرنا المكان اشكالا مطلقا ينتقل بطبيعته، ولا نهائيا يتعلق بجميع الموجودات، في هذه الحالة كنا جعلنا للمكان شرطا من شروط الوجود والوجوب والحدس، بما في ذلك وجود الاله وحدسه للموجودات، وهذا يعد امرا مرفوضا.

وهذه الاشكالية في الرأي، تلتقي مع ليبنتز وتختلف معه من الجهة

الاخرى، يعود وجه الاختلاف في ان كلتا النظريتين تعتبر المكان ذهنيا وظواهريا، اما فنية الاختلاف في هذا الموضوع، فان النظرية النقدية تعزي المكان الى العقل البشري وطبيعة هذا العقل، وهذا ما يؤمن به كانط انه ليس باستطاعتنا ان نتحدث عن المكان الا وفق وجهة نظر انسانية.

لقد مثلت الايقونات في اصول الاصلاح واصول الحكم، وفي النظريات السياسية الحديثة، منهجا جديدا للمكان، باعتباره حدسا لسلسلة من القضايا السياسية والاقتصادية والفكرية لايقونات الارهاب، قد احتلت مساحة واسعة من التصدير للحس العدواني لبلدان العالم، فهي اصبحت اولى الاجتثاث الثقافي اقتصاديا، وتنصيب ايقونات جديدة للعبادة بنفس طريقة التحطيم للخواص في المكان، وحمايتها بطريقة وحشية. هذا الرصد الايديولوجي والايقوني للافكار، هو الاستمرار التاريخي لتحطيم المكان الايقوني في العالم الاسلامي، وتحريرا للعبادة الاداتية الغربية، وبهذا تكون الايقونة المكانية في الاسلام هي آخر تلك الايقونات التاريخية في هذا الفكر المكاني، فتحطيم الايقونات الفكرية للمكان، هي محاولة تحطيم المسيحية في المشرق بشكل

كامل، فجسد المسيح اصبح هو المستهدف من الناحية المكانية، ويبدو ان الصراع على مستوى العقيدة بين القبط والسريان، وبين بيزنطة الهيلينية، هو الدور القسري لكل ما يتعلق بالمسيحية، ودفع العرب الى تحرير الارض وتفليش الايقونات الغربية المتجذرة في الارض العربية.

فالايقونة في نظرية الاسلام تعتبر مكانا للعبادة، اما اذا اصبحت مكانا للملهاة، فتعتبر خارجة عن الشرع في طقوس العبادة. اما الايقونة الغربية المكانية في تصدير العولمة، بكل تطلعاتها التقديسية الغربية من احتكار اقتصادي ومن نهب للاسواق التجارية ونهب للثروات النفطية، فهذه تذكرة عقلية للمكان في تفليش ايقونات الشعوب المتحضرة، والتي تنشد الاستقلال الاقتصادي والسياسي والفكري والثقافي دون التبعية لاي ايقونة غربية. فالايقونة الغربية هي نتيجة من نتائج العقل التكنولوجي الغربي، الذي سيطر على الشرق منذ فترة طويلة باسم تحطيم الايقونة المشتركة التي تؤدي الى التخلف، وكانت النتيجة هو تحطيم الايقونات العبادية والرموز الوطنية، ونهب الثروات واحتكار المعارف واحتكار التكنولوجيا والعلم، والسيطرة على الاسواق لنهب الثروات، بواسطة عملية الاحتلال الفكري لهذه البلدان، باسم ايقونة المعرفة العلمية وباسم حقوق الانسان وباسم الحق والعدل. هذه هي ايقونة العولمة المكانية في نظرية العقل الغربي، ويمتد هذا المفهوم الفعلي ليشمل المداخل والمخارج للمحيط الدولي، بناءً على تصدير الحقيقة الذاتية في رؤية جديدة للموقف، بحيث تضع الظروف الموضوعية الوعي، وهو خاضع لعملية الترتيب الافقي الذي ينتمي الى الحلقة المغلقة في عمليات التماثل التي تحدث في انسجة المجتمعات الحديثة، فكانت الظواهر التي تؤكد الحس بعالم الحقيقة الفيزيقية، فالحقيقة التي نستطيع دراستها تبعا للحس العقلي، فكان العقل الغربي منذ البداية يستنطق حواسنا منذ (بارميندس) وهو نوعا من الوهم، فكانت مشكلة

المكان في اطار هذه المستويات التي عبر عنها (ليبنتز) في بحث قضية الاشكال المكاني والجدل الذي احدثه مع (نيوتن) كان اساسه هو المنطق المباشر لحقيقة النظام الفيزيقي والمبادئ القبلية، فالعالم الذي رسمه العقل الغربي هو عالم (المونادات) وهو الحقيقة الفيزيقية القصوى، اما التشكيلات والاشياء المادية وكل صفاتها وخصائصها وعلاقتها الجدلية مع بعضها البعض، فلا تتعلق بالمعنى الصحيح في صلته بواقع العقل الغربي. فالحقيقة الواقعة في العقل الغربي، هو ان الاجسام وما تمتلكه من خصائص وعلائق فيما بينها هي حقائق وليس معنى الاصالة للحقيقة، وفي هذا الموضوع خلص (ليبنتز) في ان الكائنات سواء الله او الروح او أي شيء آخر، فهو يفي بهذه الشروط وبالمقابل فهو مستقلا استقلالا ويكون محدودا مع نفسه. وطرح العقل الغربي في الفلسفة، في ان الموناد هو جوهر بسيط أي هو (ليس له اجزاء او تبعات) والطبيعة التي يحتويها هي قوته الفاعلة، وفي هذه الحالة تميز الموناد عن الجوهر الديكارتي المجرد من كل عناصر القوة، وبعبارة مختصرة هي ان كل موناد مرآة للوجود كما يقول (ليبنتز) وان تشبيه الموناد بالمرآة، هو وسيلة (ليبنتز) لاخراج الموناد من عزلته التامة، مع المحافظة على استقلاله الذاتي واكتفائه بنفسه، ضمن خواص هذا التشبيه. ثم يسمح (ليبنتز) للموناد، ان يعرف بوجود باقي المونادات رغم استقلاله التام. والتصورات للمكان في نظر (ليبنتز) عند الانسان، هي ادراكات مختلفة ومبهمة، واضافة الى اعتباره ان الظاهر الموجود في (الزمكان) هي ناتجة عن الادراكات الحسية المختلفة والظواهر، كذلك عند (ليبنتز)

ليس حكما وهميا، انما هي وحدة متماسكة ومنتظمة. فالصفة لقوانين معينة توضحها العلوم الطبيعية خاصة الفيزياء، ولكن في النهاية، فان عالم الظواهر يخضع لقوانين العلّة الفاعل في حين ان عالم الموناد يخضع لقانون العلّة الغائبة، فقانون العلة المكتسب من قانون المكان الذي يوضح انتهاء عصر التنوير في العقل الغربي، فاصبح عصر التنوير في اوروبا حجر عثرة في وجه المكاسب المادية والغنى والحياة، فالذين جاهدوا لجعل هذا العصر عصر الانقياء من البشر، الآن يدفعون هؤلاء البشر الى العودة الى عصر الرأسمالية والارستقراطية والمنافسة الحرة، والغاء كل مساهمة للدولة في تمويل بعض القطاعات مثل التعليم او الصحة او الاعانات الاجتماعية. فالابتعاد عن اخلاقيات عصر التنوير قابله مكانيا كيف تكون رأسماليا ناجحا، او البحث عن التفوق لهذه الرؤية في مناهج المكان هو نقطة البداية لتأكيد الفرصة التاريخية للعقل الغربي، فكان للشريحة الاكاديمية، وجودهم الغريب في المكان عن طريق الغريب في المفاهيم المتسرعة من مواضيع نهاية التاريخ او صدام الحضارات، فقد اصبحت هذه التحولات هي عبارة عن اشكاليات ما بعد الحداثة، وهكذا تحولت (البنيوية - والتفكيكية، وما بعد التفكيكية الى موضات فكرية عند وصولها الى الولايات المتحدة الامريكية، وسعى البعض الى البحث عن اصول التفكيكية وتاريخها وعن اللغة وتاويلها وتشويه بنيتها. وهكذا طرحت شرعية ما بعد الحداثة والثنائية اللّغوية، واصبحت الافتراضات هي القائمة رغم وجود الحالة الحقيقية منها، ولكن الشائك كان هو السائد، ولكن العقل الغربي في هذه اللحظة من

تشكيل (الزمكان) تحول الفرد فيه الى استرجاع ذهني ديني، فهو يبحث عن هذا الارث عند المنجمين ومفسري الميثولوجيا والذين يبحثون عن نهاية للتاريخ وللعالم.

«اشكالية المكان في ضوء الاصولية الدينية»

ان الحقيقة السيكولوجية التي طبعت السمات المتناهية في صياغاتها الفكرية، كان الانتقال الى الاشكالية الفينومينولوجية، وجذورها العميقة في رصد الوحدات الاصولية عبر التكوين (الزمكاني) وعلاقة هذه القضية بحياة البشر على هذه الارض. وهي تنطلق من ادق تفاصيل الوعي الموضوعي، لهذه القضية الشائكة وامتداداتها على المستوى العالمي، بصيغ مختلفة وبرامج متنوعة. فالبند الاول في هذه الاصولية ما يتعلق بالاصولية اليهودية وتأثيرها ومؤثراتها داخل اسرائيل، وكذلك الولايات المتحدة الاميركية، والاصولية اليهودية هي في المقام الاول لا تختلف عن الاصوليات في الديانات الاخرى من حيث البناء العقائدي والتطرف، والاصولية اليهودية من سماتها العقدية والسسيولوجية، تستند الى نصوص التلمود العبري ومواقفه المتطرفة والعنصرية ضد الاديان الاخرى، وهم (الاغيار) او الغوييم كما يطلق عليهم اليهود، الاصولية اليهودية هي الاكثر تأثيرا في اسرائيل، ويتشكل السلّم الديني وفق ثلاث اتجاهات:

١. الاتجاه العلماني، ويشكل نسبة ٢٥ الى ٣٠٪ من مجموع اليهود.

٢. والتقليديون، ويشكلون نسبة ٥٠٪.

٣. والمتدينون، ويشكلون ٢٠٪ من السكان المتطرفون (الحريديم السياسي).

وينقسم المتدينون الى قسمين على حزبين رئيسين: حزب يهدوت هتوراة (يهودية التوراة وهو حزب الحريديم الشرقيين، اما المتدينون القوميون فتنظيمهم يشكل اساس الحزب الديني القومي (المغدال) وهو الحزب الناشط في مجال الاستيطان اليهودي في الضفة الغربية.

الحريديم: نجح في البناء السياسي وخاصة في انتخابات ١٩٨٨، عندما ظهر كقوة سياسية كبيرة كان يحسب لها الف حساب، وترسخت هذه القوة خاصة في التسعينات بعد نجاحهم في الانتخابات، والسبب يعود الى سيطرتهم وبشكل مباشر على شبكات التعليم في اسرائيل. وهذا الموضوع قد مكنهم الدخول من الهامش الى المركز السياسي، وهذا الامر زاد من تهميش لليهود الشرقيين في انشاء مدارس دينية خاصة بهم، وهذا الموضوع شكل قاعدة كبيرة لحزب شاس الذي حصل على دعم وتمويل في بناء مؤسسات تعليمية، وهذا ادى بدوره الى زيادة المؤيدين وكذلك المتطوعين في العمل السياسي، وهذا الحزب هو الحزب الوحيد الذي لم يحصل منه العلمانيين الشرقيين على تأييد الاسرائيليين. اما القوميين (الاشكناز) فقد عبر عنهم التيار الديني القومي وجماعة (غوش ايمونيم) الاستيطانية، وفكرة الحزب تستند الى تعاليم (القبالاة الصوفية اليهودية) التي تبلورت بين يهود الاشكناز في القرن السابع عشر الميلادي، وهي تحوي اتجاهات قد يكون مبالغ في عنصريتها تجاه اليهود.

«الاصولية المسيحية»

ان الامتياز الذي حصلت عليه الاصولية المسيحية وبشكل ملفت للنظر، ففي الولايات المتحدة الاميركية، هناك عمق من الترابط بين الاصولية المسيحية والاصولية اليهودية، ويقال ان من يؤمن بالكتاب المقدس فانه لا يفرق بين المسيحية ودولة اسرائيل الحديثة، وان انشاء وطن قومي لليهود في العام ١٩٤٨ يعد مؤشر مبدئي في نظر كل مسيحي يؤمن بالكتاب المقدس، وهي امنية في العهدين القديم والجديد، والاصولية المسيحية وقساوستها، كانوا قد ترجموا العهدين القديم والجديد ترجمة سياسية تليق بدعم اسرائيل والصهيونية العالمية.

«علامات تسبق ظهور المسيح الثاني»

من بينها:

- تجمع اليهود في فلسطين.
- انشاء دولة اسرائيل.
- ظهور المسيح الدجال.
- حدوث موجة من الصراعات.
- تتوج هذه العلامات بمعركة (هرمجدون) كما ذكر سفر الرؤيا، حيث تشترك امم كبيرة في هذه المعركة العادلة[1].

(١) صحيفة الحياة، العدد ١٥٠١٦، في ٨ ايار (مايو) ٢٠٠٤.

«رأي الحركة التدبيرية الاصولية»

وهي احدى فروع الاصولية المسيحية تتكهن بما يلي:

- ان الله وضع في الكتاب المقدس نبوءات واضحة، حول كيفية تدبيره لشؤون الكون ونهايته، ورتبها كما يلي:
- قيام دولة اسرائيل، وهجوم اعداء الله على اسرائيل.
- وقوع معركة (هرمجدون) النووية، وانتشار الخراب والدمار ومقتل الملايين، ثم ظهور المسيح المخلّص لاتباعه من المحرقة، وايمان من بقي من اليهود بالمسيح، ثم بعدها ينتشر السلام في مملكة المسيح لمدة الف عام.

وهكذا حدث القاسم المشترك الديني بين الاصولية اليهودية والاصولية المسيحية، حتى اصبح يطلق على الحزب الجمهوري حزب الله في اميركا.

«الاصولية الاسلامية»

تأسست الاصولية الاسلامية على يد حركة الاخوان المسلمين في العام ١٩٢٨ في مصر، وكان مؤسسها حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) والجماعة الاسلامية التي تأسست في العام ١٩٤١ في الهند البريطانية مع ابي العلاء المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٨) والاسلام هو الدين الوحيد الذي مازال رافض التبعية او الاحتواء، فبقي التيار الاصولي الاسلامي صامدا رغم الاجتياح والتغريب الذي حصل، ويعتبر الاصولي ان الاسلام مصدر الانتاج للمد الاصولي، فالتغريب كان المعيار الاوحد

في الحداثة لدى المفكرين الغربيين، وعدم الاعتراف بشرعية أي مد حضاري يحاول ان ينطلق في بناء رؤياه وفق منطق ايماني به. فالجوهر الاشكالي مع الغرب هو رفض لكل تبعية، باعتبار ان التقريب الغربي للدين يعد حالة ساكنة، اضافة الى انه يقع ضمن الجزء المغلق للمجتمع. فالاصولية الاسلامية هي حركات محركة للواقع الاجتماعي، ورافضة التبعية للغرب التغريبي من حيث هي محركة للواقع الاجتماعي، هذه الحركات تمتلك طاقة على اثارة العواطف الدينية العميقة في الانسان، وتعبئته باتجاه الدفاع عن حقوق المجتمع عبر التشريع، ولذلك فان الدين هو مجموعة من المعتقدات في الانجذاب والاختلاف داخل الاعتقاد، وفي المظاهر التشريعية والتقاليد والمعتقدات والطقوس، اضافة الى التنظيمات والاختلافات داخل الخرافات والاساطير، وهي عمليات اختلافية تدخل في صلب جميع التيارات الاصولية.

«التمركز الذاتي»

في اطار المحتوى الحاد، وفي جدلية النزاعات الحاضرة واستمرارها في العملية الذهنية، ليتشكل التنوع المكرور في التقديس سواء منه القديم او الحديث. ويعتبر العقل الغربي عملية الاختزال في الذات الكبيرة، هو جزء من عملية مستديمة للرأس وللرمز والفائدة، وهكذا هي اشكالية العقل الغربي في ادراك عملية المطابقة بين الذات والموضوع، والعقل الغربي يعتبر العلو هو العلو الانتاجي، الذي يمثل الربح والخسارة والحاجات الاجتماعية لكيان صنعته العبادات والحاجات المادية. اما العقل العربي، فان مهمة التمركز الذاتي عنده تتمثل باستقرار

الجانب العاطفي في المقدس الوهمي، الذي ينشده بالمعادلة والحاجة الى الخضوع، والشد الى قوة خفية وزمنية، تخلق له فعاليات اجتماعية تشغله عن اداء يخلق في دخيلته فعاليات نهوضية، وقوة فعاله تضعه ضمن دائرة التواصل المعرفي والانساني. ولذلك بقي العقل العربي منشغل بالتقديس للنص دون تفكيك هذا النص وتحليله من الناحية العلمية، وبقيت حاجة العقل العربي الى الوهم، ومن هذا الوهم برز التمركز حول الذات وفق منطق الوظيفة الاجتماعية، وعلاقة هذا كله بالمثيولوجيا الثقافية وبنمطية تاريخية متأزمة دائما داخل اشكالية التطور. فالعقل العربي كان قد ابتعد عن التراتبية الوظيفية والقيادة العملية، باتجاه الصيرورة التاريخية والمعرفية التي اوجدت هذا العقل، والذي اوجد بدوره النتائج الاسترجاعية لعمليات الوعي وحواراته مع الرموز الحضارية.هذا الموضوع هو نتيجة من نتائج الوعي المعرفي للعقل العربي، حيث اصبح المفهوم للنص، يقع في دائرة التخييل على المستوى الجمعي بعد ان تعطل تماما من الناحية الفردية، فالمفهوم من الناحية التاريخية هو استرجاع لماضي ذاتي، فهو مشابه لعمليات الاستغراق التي تفردت بها الاساطير وتحمل معانيها كتب التاريخ، لتصبح منهجية جمعية تقع في دائرة الوعي المثيولوجي. فالوعي يصبح محدود لانه ارتبط بالمركزية الذاتية، واصبح الحدث العقلي ينبني على الانتقاء الفردي كذلك، وان اختيار الوقائع والرموز اضحت محددة من الناحية الشعورية، وبقيت العمليات المستقبلية هي مشاريع مؤجلة وتقع خارج منطق الوعي التاريخي، فالرمز بقي هو القوة الفعّالة في

انسجة المجتمعات الحديثة، يرافقه في ذلك السحر نبرة دينية مختلة احيانا، ولم تقع في دائرة التراتبية والمحاججة، لكن مجاله بقي مؤثرا في حلقات الجمع الاجتماعي. فالرمز اصبح يعبر عن ازمة خطيرة تلف الواقع الاجتماعي، حتى اتسعت واصبحت معادلة معلومة ترمز الى حلقات العصيان والتمرد، فهي اختراق لكل حلقات التاريخ وتأكد للتراجع الذي لحق بالعقل بشكل عام، وتعد الذات هي حلقة المجادلة في تيار الوعي الموضوعي، واضحت اللغة هي المحور في هذه المجادلة، فهي الامتداد التصوري في الخفاء والتجلي، وما يمت الى هذه التصورات من ناحية الكشف الموضعي للذاكرة، هذا الفهم للعملية التطورية جاء متساوقا مع وحدات التاريخ في خصخصة تركيبة العقل البشري بشكل مطلق.

«تغييب الوعي»

ويستند الى طبيعة الوعي الاسطوري المهدد بالاختفاء، نتيجة مغادرة اللغة للمعاني والمضامين، بسبب الصياغات الجديدة والتحولات في تشكيل المضامين. فاللغة عندما تظهر بقناع قد تمتن الوعي الاسطوري عبر حافز استقرائي لانسجة اللغة الحديثة، فالاسطورة اللغوية هي التي تشد الرمز المتمركز في الوعي المعرفي، واذا لم يكن الوعي المعرفي هو اساس هذا التمركز، فستصبح اللغة معوق رئيسي للاسطورة، ويكون التاريخ هو المادة المتشكلة في ذلك نتيجة الفهم المتمركز في الرمز، وعلى هذا الاساس يتم فهم المرحلة التاريخية، وعلى هذا الاساس يتم الاختلاف في فهم الاسطورة، ويصبح التاريخ الكوني هو الوعي الذي

يكون خواص الاديان باتجاه الدين الواحد. فالعلاقة القائمة بين اللغة والاسطورة، وهي العلاقة القائمة على العناصر المتعلقة بالمقارنة، في عملية التمييز بين المداخل الرئيسية للغة والمداخل والمخارج المتعلقة بالاسطورة وتفاصيلها والمعاني التي تربطها باللغة، فاللغة باستطاعتها ان تنتشر داخل منظومة الاساطير وحدودها الاصلية، اما من ناحية حدودها الداخلية، فهو نظام لا يقبل التنسيق الموضوعي الاّ وفق قواعد التحكم، وبالعلاقة التي تربط بنائية اللغة من خلال مداخلها ومخارجها، وبالعلاقة التي تربطها بالاسطورة، لانها قد تشكل الحلقات الرئيسية للاسطورة.

وتعتبر الفخامة في تخصيص الجدلية المعرفية، وعلاقة هذه الجدلية بالزمكان الموضوعي، حتى ترتفع القوة لتأخذ مكانها المحدد لها سلفا.

اننا امام منظور طويل في المشاهد، والتي اعتبرت فيه المعارف هي الحلقة الاخاذة في عملية التفكير، سواء بين التشكيلات الطبقية او بين الاصل الكنسي او بين راية اليهودية. وكان للعلمنة باع طويل في هذا الموضوع، فبدأ التحول على شكل نزعات متكررة بين الخطاب الديني والخطاب المدني، والذي يعني في المفاهيم الحديثة بالعلماني، الذي يؤكد على المفاهيم الحقيقية والعلمية، وكذلك ينحو منحى المجال السياسي، وهذا خلاف الحقائق اللاهوتية المبرمجة وموضوع النواظم المدنية، وهي تدعو الى تحرير البشر من الوصايا الدينية على الناس.

فكان الصراع ازلي بين (العلماني والديني) ورغم كل الاشكالات التي حدثت بين الالحاد والايمان، يعد العقل الغربي الذي تمركز حول

المسيحية هو الاشكالية الكبيرة والخطيرة في نسيج النظم الدينية، وهو نظام الدولة الخاوية في العالم الحديث، فالكون الكاثوليكي، باعتباره نظام اصولي تمركز حول عملية التقديس، والعقل الغربي هو استمرار طبع لما حل بالمقدس الفرعوني والارتباط الوثيق بالالهة، والالهة في الحضارة الفرعونية تحل في الفرعون، لتحول هذه الطقوس الى قوانين وانظمة على المستوى الكهنوتي الكنسي القديم، وتأتي البروتستانتية لتفرغ هذا العالم من الشبكة الكهنوتية، لتتحول الى انسيابية في انكماش دقيق وحاد في مجال التقديس، اضافة الى اختفاء الشبكات الغريزية التي تضع توافقا بين الكاثوليكية والقديسين. ويرى (بيرجز) ان البروتستانتية هي اصول العلمنة، وان الكتاب المقدس يعتبر الجذر الرئيسي لهذه العملة، وهي البدايات الاولى للديانة اليهودية، وهو المنبع الذي اتاح للانسان فرصة الحرية والخلاص من الخرافة والسحر في العهود القديمة. وتبقى المنهجيات الدينية من التصميم الثقافي المحدود، اما المنهجية الثقافية فتبقى هي الرائدة في عمليات التغيير الاجتماعية، اما الاشكالية المفترضة بين الفيزيقية والمادية، تبقى هي كذلك تنتج الخواص المضادة للمجتمع والحياة، وتبدأ البنية الدينية في البحث عن استحقاق تقديس اجتماعي، وذلك بسبب ظهور قوة التأريخانية الاجتماعية في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، لتشكل كتلة قانونية في الطبيعة الاجتماعية، وهنا تتشكل البنية العمودية لتختلط مع البنية الافقية، ليبدأ الصراع الازلي في احلك نقطة في الوعي الجمعي، ليبرز النزاع على اشده بين (تقديس الذات البشرية) ولكن سرعان ما يحدث التغيير بسبب الظروف

الموضوعية او الذاتية الصعبة، حتى تحدث الفجوة الكبيرة في قوة التغيير الجدلية في التاريخ الاجتماعي.

نظرية العقل العربي

لقد شغلت نظرية العقل العربي الكثير من العمليات التفكيرية، وهذه النظرية لازالت تحتاج للكثير من البحث العلمي والمبحث العاملي في تفصيل العملية الابتكارية، لتشمل الفلاسفة و العلماء والكتاب والفنانين، في حين ظلت اشكالية التحديد لهذا الموضوع الخطير، وهي بالفعل احدى المشكلات الكبيرة في تاريخ نظرية العقل، وان ميدان هذا التفكير، ينضوي تحت سلم الانتاج التباعدي عما يسميه (جيلفورد) وهو يتمثل بالربط بين (التفكير الابتكاري - والتفكير التباعدي) وان أي اتجاه يتعلق بالاجابة الحاسمة في الاستعداد لعملية تفكيرية مزدوجة، والجواب الذي يتعلق بهذا الموضوع يتطلب مفاهيم سيكولوجية من الناحية التصديقية - والاختبارية، والمتوفر في هذا الباب هو التطابق العاملي، وقد يكون مؤثرا كافيا اذا بقيت المواقف الحاسمة في الاختيارات والتي لا تتعدى نطاق هذا الموضوع، ولكن الامر حين يتعلق بالرابطة بين التباعدي - والتكوين الفرضي في التفكير الابتكاري، في هذه الحالة يكون قد تعدى التحليل العاملي في تمثله العلاقة من الناحية الاداء في الرؤية - والمنهج او المحاكاة من ناحية اخرى.

«العملية التفكيرية»

وهي العملية التي تتعلق بالسلوك الذي يستخدم الافكار - والصور الذهنية، اضافة الى العمليات الرمزية حتى بين سائر الحيوانات التي تمتلك القدرة على التفكير - والتكلم في استخدام موازين العقل واللغة.

والتفكير يعد تمثيل ذهني (representation) وتأمل عقلي (reasoning) لأنه يتعلق بتناول الأشياء والأحداث الموضوعية من المتخيل - والمتوهم في مجال الإدراك العقلي، إضافة إلى الاستدلال المنطقي.

التفكير ينقسم إلى قسمين[١]:

أ-التفكير الارتباطي (associative).

ب-التفكير الهادف.

في النقطة - أ-

التفكير الارتباطي، يؤكد الطريقة التي على اثرها يؤدي شيء اخر، كما اسماه (وليم جميس) (مجرى التفكير) واضافة الى صفة التداعي التي تظهر بلا هدف، لكنه لايخلو غالبا من صفة شعورية، اما التفكير الهادف في النقطة (ب) لانه يصل الى نهاية في مبحثه عن الحقيقة، وهذا ما تحقق في الرؤية والمنهج في نظرية العقل العربي، ولنا عودة الى هذا الموضوع في الصفحات الاخرى من هذا البحث.

---

(١) انظر: الدكتور كمال دسوقي، تكنولوجيا العلوم الاجتماعية، القاهرة، ص١٦٠.

«المنهجية والعقل العربي»

ان الاستعادة لابسط مقومات التفكير العقلي في نشاته عند العرب، نلاحظ عند الخليفة يعد حدا كبيرا، تبلغ به عملية التجذير والعمق في التطرف حد الغيرة والشدة والاسفاف في العداء، وهذا ما نلاحظه من سهولة في الوصف لهذا العداء، وهي صورة تعطي العقل العربي وعيا متخيلا ومكثفا، ليطرح بتجرد شديد طبيعة الاشكالية العقلية. من خلال ما تقدم، نستطيع ان نضع تصورا لظاهرة التطور العقلي العربي، باعتبارها اسفافا عقلانيا يكشف علة وجوده الغائر في اعماق الذاتية، ويذكرنا بالجفاف الذي حصل لهذا العقل، وهي احدى العلامات الفارقة في فهم حلمه وعقلانيته المدببة، ولكن انقيادا للمشاهدة لهذا الهيكل الذي اصبح يعاني الهزائم بعد ان كان عمود من اعمدة الحضارة العالمية. اننا نفهم وبوضوح ازدواجية الاستقطاب، وهي رد فعل عكسي اذا قورن بحالة التطور، والمشاهدة للوظيفة المتقنة في اطار المشروع الصحيح الذي يلوح بالصورة الواقعية، وهي تؤكد الحقائق والبحث السليم عن الروح الكامنة في هذا العقل، رغم العوائق السيكولوجية التي يعانيها والمواجهة المستمرة له في اطار من التجريد الذي اقترن بالحذر. ونحن في هذا الموضوع نؤكد المجازفة بالصورة، وبقدرة المعايشة لهذا العقل في فعل المواجهة الفكرية، والحذر المبطن الذي يثير الكثير من التساؤلات، وصولا الى الحقيقة التي ينشدها هذا العقل، وبالمقابل اذا تتبعنا المشاهد السيكولوجية لهذا العقل، نستطيع ان نرى الصورة الحقيقية، وهي تتمكن من رصف المدلولات بروح المشاركة

العقلية للاخر، وتحديد المخاوف في خواص هذه الحضارة، بالاستناد الى شرعية الاستيعاب والمقارنات التي تتمحور حول القدرات الفنية، باعتبارها تحقيقا للمخاوف التي تجسد عملية الاختفاء بين مرحلة تاريخية واخرى. فالعقل العربي تجسمت فيه المخاوف وتضخمت الروح المستعمرة للانطلاق في فضاء هذا العقل.

الإعجاز في (الاشكالية العقلية العربية)

تتشكل عملية الوصف للرؤية، باعتبارها متوازنات تعيد تخييل المعنى للوصول الى حقيقة المنطق العقلي، والاخذ بالاعتبار معمارية الوعيين العمودي - والافقي، باعتبارهما وعيان مكثفان بتجريد لبيان حدود الاستقطاب في المنظور المختلف في الرؤية للاعجاز، باعتباره بنية عقلية تؤكد صفتها العمودية، بالمقارنة مع ايقاع الصفات الافقية الاخرى، ومعرفة النمذجة التي ترتكز عليها هذه الرؤية. فالاعجاز يتمثل بالانموذج الذي ينتظم في عدة اشكاليات من المتحولات بترتيب يقرر فيه ابراز تلك العناصر، واذا نظرنا الى خاصية هذه الرؤية، نلاحظ انها قابلة للبحث والتقصي لجمع الظواهر والملاحظات، وعلى هذا الاساس اعتمد نموذج الرؤية المنهجية في المباحث التكوينية لبيان فروض تلك الاستقطابات والوقائع، استنادا الى المعنى الذي يضفي عمليات شارحة، تتقدم حصرا في استنتاجات واستثناءات حتى تضيق بها حدود القوانين الشارحة للبنية، وعلى هذا الاساس يعد الاعجاز في البنية، وهو تمثل يتم تكوينه من محاور عقلية عديدة، وهذا باعتباره فرضا احتماليا يقع في عمق التحقق الاعجازي الذي لايلبث ان يصبح

بنية اعجازية واقعية، تقع ضمن المشاكلة العلمية في الكيمياء بعد التحقق من صدق عناصرها العلمية، وانطلاقا من الرؤية في فكرة الاعجاز العقلية. ولما كان التحقق العملي في الانموذج، وهي العملية المميزة لكل مبحث علمي، يتقدم المرحلة في الوصف والملاحظات وجمع الاختلافات والاشكاليات، كما هو الحال في الاسطورة ورؤياها المتنوعة، والعلاقة الدقيقة التي تربطها بالحكاية المتشاكلة فيها، رغم التحفظ الذي قد يظهر اتجاه الفلسفة التاريخانية المتعددة الاوجه والتي اقتصرت على الشرح فحسب.

فالمعلوم من الحقائق باعتبارها تجريدية نظرية افقية، تختص بالانطلاق وفق عدد من الوحدات لدلالتها في تكوين النموذج المبني على رؤية منطقية، وملاحظة جريئة تصف قوة الايقاع العمودي في الرؤيا المكتشفة في المرحلة الثانية من بيانات الاعجاز. وكان لفكرة الاعجاز في القران في المنظومة العقلية عند (عبد القاهر الجرجاني) فهي استكشاف لبواطن الاعجاز من منطلق علمي دقيق، فاراد عبد القاهر الجرجاني، ان يثبت هل هو الاعجاز في اللفظ؟ فكان للفظ وجود في الاستعمالات اللغوية قبل نزول القران، ولا يجوز ان يكون هذا الاعجاز في خواص الحركات - والسكنات، أي في إشكاليات طبيعة الإيقاع، ولا يتعلق ذلك بالفواصل كذلك، لان الفواصل وهي الشبيهة بالقوافي في الشعر، والعرب كانوا قد اتقنوا هذا الباب، فأين هو الإعجاز أيكون الإعجاز في الاستعارة؟ ذلك أيضا خارج الإعجاز، لان الإعجاز في هذه الحالة يكون معدود في مواضع من السور القرآنية، وهي الطويلة منها، ويتاكد

هذا الموضوع بعمليات التفكيك والاثارة المرجعية في نطاق تجربة النواظم التوليدية في اللغة، وفي الانشطة البشرية ونقل مداخلات الازمنة المادية - والروحية بعيدا عن مصادرها الاصلية وكينونتها العقلية، وفي صورة خواصها الذاتية والموضوعية المقيدة. ويتضح هذا أكثر فأكثر في الأسطورة واللوحة التشكيلية والرمز الفكري، وفي كل الأحوال، فان الفيلسوف يبحث عن السبيل المعرفي، فيتجه (كاسبرير) إلى دراسة المفاهيم التي تشكل الحدس في المنظومة العقلية، ويتعالق بوعي لحظة التأمل وبالاستعادة للتصورات المطلوبة، كوحدات فريدة تتصل برابطة منطقية، تؤكد سلطة العقل بروابط موضوعية، ترتبط ببنية سيكولوجية في اللغة والكلام والصوت داخل الإيقاع الأسطوري. إننا نعمل على شرح المنطق العقلي في إشكاليات التطابق لهذه الأبنية، وعلاقاتها بالتطابق الوظيفي بين حالات الأضداد ومنظومة الثنائيات بين (الذات - والموضوع) وفكرة التركيبة الأسطورية في النواظم العقلية.

«الأسطورة والعقل العربي»

ويأتي التشكيل في صورة اخرى، لها سمات الوعي من البساطة في عمليات التجذير العميق، لخواص الوعي الخطي لمنظومات العقل التي ذكرها القران، وهي تنبثق باستعادة التدقيق في الوصف، وهنا تاتي الصياغات الاسطورية في ظل من التدقيق، ينم عن وقع يطغي من الناحية العقلية على عمق الوجود البشري في هذه الارض، وعلى صدق المنظومة الاسطورية في هذه الحياة، فيبلغ الاستهلال في عملية

الوعي الاسطوري، ما يكون في حقيقة الذاكرة التاريخية والتي يقود الى ثراء هذا الوعي الاسطوري، لتمنح نفسها سلطة الوصف للنص القراني. فالوصف ياتي في «نتلو عليك من نبا موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون» سورة القصص، الاية الثانية. قد يكون الماضي والحاضر بايقاعه الاسطوري، هو اليقظة التي تحتفظ بحالة الانتماء لهذه الارض او الحياة، وهو الانتماء الى العمق السحيق، فالحكاية الاسطورية هي جزء من سعادة الماضي، فهي تحمل صوت بعيد في عمق هذه الارض، وهو الصوت الذي يعيد اليك الذاكرة الاسطورية بعمق المعرفة، متجاوزين الذاكرة البسيطة حيث نصل الى العمق السحيق من الدهليز السري، ولكن نستطيع ان نتحدث بموضوعية مطلقة عما هو خفي في هذه الاسطورة من اسرار وموضوعية مطلقة لكي نخلق درسا عقليا متوازنا، بين ايقاع الحياة - بشكلها الاسطوري العميق، لانها وصف للواقعة عند النهاية في التشكيل الموضوعي لحركة التاريخ «واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين» سورة القصص، الاية ٦. فالقراءة تعيدنا الى بداية الحكاية الاسطورية، ليسترجع الماضي في ذاكرة الحاضر في زمان ومكان معينين، حيث تصبح الاسطورة اسطورة سيكولوجية، ترتبط بحلقة (الزمكان) من الناحية الموضوعية، فالمداخل في الرؤية للاسطورة تصبح عملية جدلية في تاريخ الوعي البشري، ورغم استعادتها تاريخيا برؤيا - ومنهج حديثين تبقى مصدرا رؤيويا يتصدر المنهجية في التاريخ.

«المنظور المعرفي في حفريات العقل العربي»

ان الاستخدام المتحقق لتاريخ الافكار المتقطع ثقافيا، في السلسلة والحد المعرفي وتقصي التحليل الفكري والتاريخي، يعد المنهج في التجريد ودراسة الحقيقة التاريخية من خلال الوعي النظري، وهو الرأي الذي ينصب حول حقيقة تاريخ الافكار، الذي يشتمل على علاقة الوعي المعرفي بالمنهج والطريقة المثلى في تناول المنطق الاجتماعي، باختبارية بحثية تصل عملية التناول لهذه الافكار من خلال حقول الوعي المعرفي، وايصالها بتاريخ الافكار والفلسفات والعلوم. ان الفكرة الرئسية كخواص العقل العربي واستخراج مفاهيمه، وفق رؤية تصورية سبقت كل الاحكام في الاتصال والتنوع، بمعنى: ان العقل العربي، تكوّن وفق بنية وظيفية متعالقة مع الظواهر الموضوعية وباحكام تماثلية، تصف حلقات التبعثر في كوامن التاريخ وفق منظور الوعي الانساني، وكان الهدف من ذلك هو: اختزال الوعي المنهجي للتاريخ، واختزال الوعي الاختلاطي مع بدايات التشكيل المعرفي لهذا العقل. لقد تجاوز العقل العربي المفهوم السحري في تحليله للاشياء، وهذا التطور متلاحق، وهو المظهر المادي الذي تطور على يد (ابن سينا) لقد شكل هذا الوعي المادي عند ابن سينا، تطورا اخترق فيه الزمن ليحاول ربط الوحدات وتاريخ الافكار، حين تجاوز مفهوم النصية في فهم المشكلات الرئيسية للوجود، حين تحول باتجاه عملية النمو - والتطور من خلال المفهوم المادي. وكان اعتماده بالبداية على ارسطو في هذه الاراء، ثم سار على نفس الخط الذي سار عليه الفارابي، في عملية المواجهة على ضوء

اشكاليات فكرة (الخلق) وما تمخض عن هذا من اشكالات متشعبة، وكان (ابن سينا) احد الاطراف الرئيسيين في الجدل الفكري الدائر في تلك الفترة، رغم تاثره بالافكار الاسماعيلية من الهرطقة المؤولة للمنحى الديني[١] عند التعرف عليها، حيث تتلمذ على يد (ابي عبد الله النائلي) واشراف ابيه (أي ابي ابن سينا) فاحداث الوعي العقلي، كانت تعود الى المنطق الذاتي في معظمها، رغم الاخضاع المتوازن، والتأثر بتناص يحدد الكيفية والقدرة على عملية التجديد، بترابط العناصر المعرفية في هياكل الوعي ومنظوماته في تفاصيل عمليات الاستيعاب والمبادلة والتحقق من كل بداية، وحضور متناسق في تفاصيل الملامح المعرفية والعلمية الدقيقة. حيث درس مكونات التحكم عند الاقدمين في مؤلفاتهم من الفلسفة العلمية، فقد درس (ابن سينا) ايساغوجي، لفرفوريوس - والعناصر، لإقليدس - والماجست، لبطليموس- وهذه العلاقة قد انعكست في صياغات التفكير عند ابن سينا، واستحضاره للافعال والمكونات العقلية والمادية العلمية بشكل متتابع في تلك الفترة التاريخية، باعتبارها تشكل معنى كبيرا من المعاني وروابطها الجذرية والعلمية. هذه التركيبات والمركبات التاثيرية، سواء بفلسفة افلاطون او الكندي او الفارابي، فانها تحال الى معنى التأثر بالمساحة الارسطية والسيادة المعرفية بمنظومه الفارابي الفلسفية، في حين كان (دي بور) ينفي مبدا الوحدة في تركيبة (ابن سينا والفارابي) العلمية، ونسبتها الى الوحدات العلمية الارسطية. نعم هناك تأثر واضح في التركيبات

---

(١) انظر: ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، مطبعة مصر ١٨٨٢، ص٣.

الجاهزة في المفاهيم الارسطية، ولكن كان لابن سينا مبحث خاص في تجميعات الاشياء وتكوين العالم المادي، وهي بالتالي تندرج في تطور التركيبة المادية الهرطقية بشكل موضوعي، وكان للصورة لها شأن كبير عند ارسطو، فهو يضع تركيبة اولية جاهزة للصورة مسبقا، باعتبارها هي المصدر، ثم تأتي حلقة المادة ثانيا، وهذا خلاف ما جاء به افلاطون من طور الجدلية العلمية المادية في الفلسفة.

كان لتقسيم ابن سينا في منظومته الفلسفية للوجود الى محورين: المحور الاول، هو الركون الى تصنيفات الذات، وعلاقة هذه الذات بتكوينات الوجود.. والمحور الثاني، هو المعقول الوجودي في الزمان، أي ان تكون المعادلة الرياضية كما يلي: الوجود وفق الذات + الوجود وفق الزمان = الزمكان الوجودي

وتساوي هذه المعادلة : $\frac{\text{المادة}}{\text{الآلة}}$

ان نستخلص من هذه النظرية اعمار كبير للعقل العربي، ومراجعة دقيقة للفكر النقدي العربي، بعيدا عن الاثينية الوجودية، لان ابن سينا اضاف انماط جديدة للخطاب العلمي والفلسفي، وبتاريخية تحليل صياغات الوعي المعرفي وفق دلالة الحقيقة، لانها تمثل الصفة الجوهرية للنظرية في اطار وحدات التركيبة الكيفية لنظرية ابن سينا، وكما يلي: في الوحدتين قيمة علمية: فكل موجود.. اما واجب الوجود بذاته - واما ممكن الوجود بحسب ذاته[1] وان كل حادث مرتبط (بزمكان

(١) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار إحياء الكتب المصرية، ص ٣٧.

معين) حسب منظومة ابن سينا في الفلسفة العلمية، ولنا عودة الى هذا الموضوع.

وان وصف هذه النظرية باعتبارها اعادة لمنظومة فكرية، كانت قد اعتمدت على اعتبارات قصدية في نشاطات الذات المعرفية الواعية، رغم تكفير الغزالي لابن سينا - والفارابي في ازلية وابدية العالم. وهذا الموضوع كان قد طرحه قبله وقبلهم اليونان، والغزالي اثارها بقصد اثبات نفيها، وكان القول بالسببية الطبيعية هو الثبات عند الحالة المعرفية في العلة - والمعلول، والغزالي في هذا الموضوع المخالف، يؤكد محاور الفكر الجدلي للعقل العربي الاسلامي في عملية الاختلاف، وفي التركيز على العقلانية في الفلسفة العلمية، رغم تكفيره لهرطقة ارسطو، وشنه الهجوم عليه باسم كل الاتجاهات الفلسفية وبمفاهيم كاثوليكية[1] فكان الهم الرئيسي للغزالي هو تجاوز المادية والمثالية، الى ان وجد الحل في الصوفية. ورغم ان الغزالي كان رأيه منذ البداية واضحا بالنسبة للمتصوفة، فهو بمعاداته للفلاسفة والفلسفة بشكل خاص، لانها مخالفة لمنطق الشريعة، وهذا الموضوع لازمه وواكبه انتشار المذهب الارسطي، واصبح هذا المذهب يحتل مقدمة الصدارة بين الفقهاء ورجال الدين. ولذلك بدا تأثيره واضحا في مجال الاصول الشرعية والفقهية، واصبح الفقيه يتعامل بهذا المبدا العلمي الدقيق. ومن اولئك التشكيلات البشرية، أي رجال الدين والفقهاء، اخذوا المنطق باعتباره حصيلة لاستنباط الاسس الفكرية في جوانبها الشرعية، والمنطق في رأي

---

(١) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٤٢.

الغزالي، هو يفيد الفقهاء في استنباط الاحكام الشرعية، فقال بان المنطق يساعد على استنباط الجزيئات الخاصة من تلك الكليات، اما الشرع فلا يجوز التمنطق به، لان الاحكام الشرعية تؤخذ على سجيتها ولا تحتاج الى استنتاجات منطقية. اما في مجال الفلسفة، فبقيت تتعامل مع المنطق باعتباره هو المرجع الرئيسي في كل الامور، سواء على مستوى المفاهيم الشرعية، او التفاصيل التي جاء بها العقل، وهذا خلاف ما توصل اليه الغزالي من استنتاجات فيما يخص الفلسفة. وعند الغزالي، ان الوحي هو المصدر الرئيسي، اما ما تشكله الفلسفة فهو هرطقة لاتوصل الى نتيجة، هذا رأي الغزالي في الفلسفة. والغزالي حارب الاسماعيلية بشكل مباشر وهاجم فلاسفتهم، وقد استفاد من مفاهيم الاسماعيلية من ناحية تحديد نمط الناس الى عوام وخواص، وقد عمل جاهدا على ابعاد الخاصة من الفلاسفة الذين ميزهم الاسماعيليون، ووضع مكانهم المتصوفة واعتبرهم بعد مرتبة الأنبياء، لانهم يستطيعون الوصول الى الحقيقة عن طريق الكشف وبشكل مباشر، وانتشر المذهب الصوفي بعد موت الغزالي، والمتصوفة في مذهبهم يستهجنون العقل ويحتقرونه، واعتبروا ان العقل معرقل في الوصول الى الله، وان التصوف هو الطريق الاسلم للوصول الى حقيقة الله، وان السيطرة على العقل واقصائه يسهل عملية التصوف، والكشف هو المصدر الرئيسي للرؤية، أي ان انكشاف الشيء في سره، أي انكشاف الغيب هو السر، وهو المرئية العليا بالنسبة للصوفي، ووضعوا توازنا بين الظاهر والباطن، وكان الانقياد الى المذهب الشرعي في اشكالية التصوف باعتباره منطق معرفي عند

الرافضة من الشيعة.ان تحليل المنظومة الفكرية العربية، باعتبارها حلقة متناسقة في استخدام اللقطات المتعددة في مجال معرفة المنطق الارسطي، وتحديد وضعه التاريخي من خلال هذا التلابس المعرفي، والذي دعت الظروف للتعامل مع هذا المنطق بالاستناد الى وعي المرحلة التاريخية، وصقلها بالاتجاهات الفكرية التي تكونت في العقل العربي، مما دعت هذه الضرورات الى عملية الاطلاع على المنظومة المعرفية الارسطية.

فكان القرن الاول الهجري (السابع الميلادي) هو النقطة الفاصلة، أي في فترة العصر الاموي (٤٠ – ١٣٢ هـ / ٦٦١ – ٧٥٠ م) وهي الفاصلة التاريخية في اشكالية الحوار بين اتجاهات غير اسلامية، بدأت في عملية الحوار، وقد مهد الى هذا الموضوع هو الفتح العربي، وشمل بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، اضافة الى المذاهب الفارسية، وكان الاستخدام الاشمل في التفكير، وقد اعتمد المناهج الدينية والفكرية رغم تعقيداتها واشكالياتها ومناهجها المختلفة، باعتبارها خاضعة الى سيطرة الدولة الاموية. وكانت الدولة الاموية تدير هذه المناهج وفق منهج سياسي، كانت قد رسمته لها وللمجتمع، وكان اكثر هذه المناهج الفكرية والدينية في تلك الفترة، متأثرة بالمنهج الفكري والمنطقي لارسطو، فكانت تجربة هذه المناهج والمدارس والاتجاهات مع نمط التفكير العربي كله، كان يقوم على اسس المنهجية المنطقية والفلسفية الارسطية، وكان فتح بلاد العجم ساعد على الاطلاع على علوم الاوائل، وهذا يعني ان الفلسفة اليونانية والمنطق الارسطي، كان في مقدمة هذه العلوم والمعارف. وكان علماء القرن الاول الهجري على

صلة بهذه المواضيع العلمية الدقيقة، وهذا ما اكره الشهرستاني وابن كثير[١] ونحن قلنا في بداية هذا البحث، من ان الفلسفة اليونانية هي ليست مبتكرة من قبل الاغريق، والفلسفة الاغريقية هي ليست من مكتشفاتهم، بل من مكتشفات الانبياء الذين سبقوا الحضارة الاغرقية، وجاءتهم الفلسفة من (مصر - بابل - الهند) وما دامت الاصول الفلسفية هي وافدة اليهم من هذه الحضارات: فالاستنتاج يقر، بان شعاع الفلسفة كان موجودا في هذه البقعة الجغرافية من العالم، وهذا ما وصل بفتوحات بلاد العجم كما نوه اليه (الشهرستاني وابن كثير الوارد اعلاه) اضافة الى الترجمات، وهي دليل اخر على العلاقة التي عبر عنها العصر الفكري العربي، وكانت حاضرة قبل عصر المأمون. اما عصر المأمون فهو عصر الترجمة للعلوم الفلسفية والمنطقية، وعصر النقل والتخلص، وتم فيه نقل العلوم الفلسفية، وفي مقدمة هذه العلوم المنطق وعلم الفلك، ومن بين الذين قاموا بترجمة منطق ارسطو هو (ابي نوح وسلم) الذي عاصر المأمون، وهو الذي ترجم (الاورغانون) كله في المنطق لارسطو، ثم ترجمه بعد ذلك (حنين بن اسحاق)(٨٧٧ - ٩٠٩م) في العصر نفسه. وكان للكندي الفضل الكبير في وضع مؤلفات المنطق باللغة العربية، وكانت مؤلفات وليست ترجمات ولا شروحا، اضافة الى رسائل عديدة في المقولات العشر، ورسالة كذلك في الاحتراس من خدع السفسطائيين، وهناك رسالة مطولة واخرى مختصرة في موضوع البرهان المنطقي، وان حصل اختلاف في تاريخ

---

(١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج١، ص٨٩٤.

ترجمة النصوص المنطقية من اليونانية الى العربية هل هو في عهد الخليفة العباسي الثاني ابو جعفر المنصور (٧٥٤ - ٧٧٥م) ام في عهد الخليفة العباسي السابع ابي عبد الله المامون (٨١٣ - ٨٣٣م) ام حصل هذا في منتصف القرن الثاني الهجري (حوالي منتصف القرن الثامن الميلادي) او ما بين القرن الثاني والثالث (التاسع الميلادي) والرواية تقول، ان القاضي الاندلسي صاعد (٤٦٢ - ١٠٧٠هـ) تنسب الى عبد الله المقفع (١ - ١٤٢هـ / ٧٦٠م) انه ترجم حين كان هو كاتب المنصور من البهلوية الى العربية، ثلاثة من كتب ارسطو، وكما يلي: قاطيفورياس (Kategorias المقولات) وباري ارمينياس (Pari Hermenais العبارة) وانااليطيقا (Analytiea) (التحليلات) كما ترجم ايساغوجي (Eisagoge) (المدخل الى المقولات) لفرفوريوس الصوري (Porphyry)[1] وقد انكر المستشرق بول كراوس، ان تلك الكتب المترجمة او تلك المترجمات الى عبد الله بن المقفع، ويؤكد نسبتها الى محمد بن عبد الله بن المقفع، الذي عاصر عهد كل من (الخليفتين العباسيين) المهدي والهادي بعد الخليفة المنصور، ويؤكد هذا الموضوع بالاستناد الى المخطوطة المرقمة (٣٣٨) في مكتبة القديس يوسف في بيروت، ويرى كذلك كراوس ان الكتب المشار اليها، هي ليست ترجمة لكتب ارسطو بل تلخيصا وشروحا لها، كذلك يؤكد هذا الموضوع وبشكل دقيق، المستشرق الالماني كارل بروكلمان (Carl Brockelman): اما الترجمات لقاطيفورياس وانااليطيقيا وايساغوجي وهو الموجود في

(١) المصدر السابق نفسه، ج١، ص٨٩٤.

المكتبة الاصفية ٣: ٦٦٨ فهي من عمل احمد بن المقفع[١]. والمنطق عند العرب المسلمين هو من الواجبات العقلية المهمة، والمنطق هو المرشد في السلوك البشري، وكان للفارابي كتابا عنوانه اراء اهل المدينة الفاضلة، وهو من الكتب المهمة والذي ينحو منحى المنطق الافلاطوني في جمهوريته، والفارابي يبدأ حديثه بتشكيل العمران البشري - والتعاون البشري بعضهم مع البعض الاخر، للقيام بتفعيل المستلزمات الرئيسية للبقاء. وهذا المنهج هو منهج علني تجريبي لتطبيق النظرية الفارابية، فالحياة البشرية في نظر الفارابي فطرية بشرية، وهذا تمثيل مثالي اضافة الى حالة التعاون المنطقي بين البشر، والفارابي يؤكد على الحالة الاخلاقية، وهي التي ترفع الانسان وتجعله متساميا من الناحية العقلية، بالاستناد الى المنطق العلمي.

«المنهج التفكيري عند ابن رشد»

ان تحليل المنظومة الفلسفية لابن رشد، باعتبارها صياغات عقلية تتعلق بالمنطق التعبيري، واشكاليات النظرية الرشدية وتطورها عبر المراحل التاريخية، في مشروعه الفلسفي الاجتماعي. وابن رشد، كان قد مثل مرحلة متطورة من ناحية التفكير العملي بالوجود والزمان الاجتماعي، وابن رشد، قدمه ابن طفيل الى الامير ابي يعقوب الموحدي، وابن رشد، طرح جانبا تدقيقيا بين النظرية الفلسفية الرشدية، وبين مواجهة الناس والعيش معهم ولاخراجهم من هذا القمقم واصلاحهم، لانه يقر بان هناك فجوة بين تفكير العامة وتفكير

(١) المصدر السابق نفسه، ج١، ص٨٩٣.

الفيلسوف، وعلى الفلاسفة ان ينزلوا الى الشارع لاصلاح العامة وفق مستويات الناس العقلية، وابن رشد، يطرح منهجا تفكيريا خاصا في المجال الفلسفي، لان العامة لايفهموا ما يدور في خلد الفلاسفة وعليه يجب الابتعاد عن طرح ومناقشة القضايا الفلسفية مع العامة، والعامة حسب رأي ابن رشد، من الناحية الفلسفية لاينفعهم المعنى الفلسفي في مناقشته لانه بعيد عنهم، لكن الذي يفيدهم في تحليل الوضع الاجتماعي والصياغة للمفاهيم هما (الدين والانبياء)[1] لانه الدواء من ناحية التفكير السسيولوجي والمسلمات السيكولوجية- فالانبياء عرفوا مستوى تفكير العامة، فاتوا لهم بالتشريع والاصلاح من قبل الانبياء، وخلص بنتيجة بان الدين موجه خطابه الى العامة، اما النصوص الفلسفية فهي موجهه الى الخاصة، وتقوم بتأويل النصوص الدينية لاستنباط المعاني الفلسفية والمنطقية للدين وإذاعتها بين الناس، وياتي دور العقل في نظر ابن رشد، وهو الذي يحدد منطق الاستنباط المعرفي للحقائق الوجودية بكلا الحالتين سواء (الطبيعية او الكونية) او تنحو منحى الحقيقة (السسيولوجية او السيكولوجية) او التشديد على المعارف الكلية التي تجمع هذه الحركات الجزئية من المعرفة، والتي تربط العناصر الحسية وتفسيرها، وهذا الاشكال العقلي ينتقل بالضرورة الى السلوكيات البشرية لتقييم هذا المنهج المعرفي، ويأتي الاشكال العقلاني حول مفهوم المصدر في هذا الاشكال، ويعتبر مفهوم فيزيقي لانه يعني شد الموجودات باتجاه الموضوع المعرفي، وهذا بدوره يتحول من القواعد المحددة والخاصة الى تفاصيل وجزئيات، ومن ثم يتم التحول

---

(١) انظر: الدكتور علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص١٩١، ص١٩٢.

الى دلالات كلية تفصح عن ضرورات ذاتية مؤطرة باضافات معقولية على تفاصيل من الموجودات، وهي تشكل السمة الكلية. ومنهم من الفلاسفة من يختلف في هذا الموضوع، ويرى ان الفعل المعرفي في اطاره العقلاني يتأكد من خلال الموجودات الخارجية، وهي تشكل التعدد في التجزئة المتنوعة وتشكل بينها الكثير من العلاقات الكلية، والتفكير العقلاني يتكون من تشكيل انساق من صيغ العلاقات الكلية الضرورية وفي تفاصيلها المختلفة، سواء كانت العلاقات هي العلاقات الكلية للمنهجية العقلية او كان مصدرها الوعي الموضوعي، وهذا الجانب الاختلافي يؤكد المعرفة الذاتية المبرزة في تفاصيل المعارف ذات الطابع الضروري والوجودي، الذي يؤشر الاتجاه العقلاني بجانبه المثال،ي او يؤشر منعطفا ذاتيا يؤهله لاستنتاج الدلالات الكلية، والحالة الضرورية في التجربة الموضوعية وكلا الاتجاهين هما يشتركان في التجربة العقلانية، والفعل العقلاني هو فعل إجرائي ثابت ومطلق، وهو الذي يبدأ من خواص الفراغ، وهو الذي ينبغي ان يتجدد بالتطور والممارسة المعرفية القبلية ليشكل اتجاهات ووقائع حياتية، وبخبرات تتجدد بفعل المنطق العقلاني والاختيارات والاختبارات، واحكامها الرؤيوية المتعلقة بجدلية التاريخ، وهي التي ترفد العلم بادق المناهج المعرفية، اضافة الى هذا كله فان المنهجية العقلانية لا تشكل بالفعل الجزئي، انها تتركب وفق بنية تركيبية من الانساق، وهي تتكون من ادوات معرفية ومعارف كلية، وللجانب العقلاني رؤية نظرية وليست عملية شكلية لاجراء جزئي.

«التنويرية الرشدية»

(ويعتبر ابن رشد هو أول من مهد للتنوير في أوروبا) في حين حورب من قبل أبناء جلدته، وأحرقت مكتبته وعومل معاملة قاسية من قبل أمته، لكنه أصبح صاحب النص الفلسفي التنويري في اوروبا في القرن الثالث عشر، عندها كانت اوروبا خرجت توا من المرحلة الاقطاعية وهي تستشرف المرحلة البرجوازية، فهي بحاجة الى هذا الفكر الرشدي وهو الفكر العقلاني لمواجهة هذا التسويف والتعصب والتخلف الديني، وهي فترة من اعقد الفترات التي عاشتها اوروبا في تلك الفترة، وعلى العكس من ذلك، ما حدث في العالم الاسلامي وما حصل للفكر الفلسفي الرشدي من انتهاك وتجاوز واعتقال وحرق لكتبه، قياسا لما حصل للفكر والفلسفة الرشدية من تطور وازدهار في اوروبا، وما حصل من ازدهار وسيادة للتعصب ضد الفلسفة الرشدية في العالم الاسلامي، خاصة في اواخر الدولة الموحدية، ورغم كل ما حصل في العالم الاسلامي من محاصرة ومضايقة للفلسفة الرشدية، كذلك ما حصل من مضايقة للمنهج الفلسفي الرشدي في اوروبا، ولكن في النهاية انتصرت الفلسفة العقلانية لابن رشد وانتصرت الافكار الفلسفية في اوروبا، وانتصرت نظرية المعرفة الرشدية لانها ارتفعت من المنطق الحسي الى المنطق العقلي، ومذهب ابن رشد العقلي الذي يقوم على حالة الارتباط والتشاكل بين العلة - والمعلول، ومرد كل شيء في الوجود الى اشكالية العقل الرشدية، اضافة الى ارائه عن تفاصيل العقل الانساني الذي يستند الى نراميس الكون الاختلافية،

وبالخصائص الضرورية التي تتعلق بتأثيرات الانسان وتأثره في احداث العالم والكون، لانه يمتلك النزعة العقلية في الاثبات البرهاني، والادلة العقلية ترد كل الموجودات الى الاسباب المحددة في علته، وكذلك ان اجزاء الكون مرتبطة برباط سببي محكم وهو يقرر الغائية في حكمة سببية، وكانت النتائج البرهانية هي السمة البارزة في الفلسفة العقلية الرشدية، كذلك دراسة الارواح وخلودها، وكذلك بحث ابن رشد في فلسفة الموت واشكالاته العقلية، ولنا عودة الى هذا الموضوع.

«خلاصة التاويل في النظرية الرشدية»

نظرة دقيقة الى عملية التغاير في خطابات ابن رشد، بعد فقرة الشرح لكتب ارسطو حسب توجيهات (ابن الطفيل) وهو يطرح مفاهيم جديدة للتأويل حول الحقائق الكلية وحقيقة الوحي دون حدود اللغة او السسيولوجيا، وعلاقة كل هذا برده على الفكر الاعتزالي والفكر الاشعري من خلال اشكالية علم الكلام، والتشديد الذي وضعه ابن رشد على مستوى استيعاب فكرة التأويل، عبر الفهم التمثيلي للبرهان وحدود اشكاليته، بسبب الاضطرابات التي حصلت عند المتكلمين في فهمهم للشريعة والفلسفة البرهانية، اضافة الى منطق اللغة العقلي المستل من حقائق تتعلق بالشريعة بابعادها الخطابية واللغوية والديالكتيكية ضمن اطار المستوى العقلي المسؤول. وكان لكل اتجاه من هذه الاتجاهات، وقد خلصوا الى نتائج بمستويات مختلفة اعتبروها حقائق مطلقة، وهذا ما حصل للغزالي في تأويله للخطاب الديني، وهذا ما يسميه (نصر حامد ابو زيد) (سقوط المركز على الهامش) وعليه فقد

كانت قراءة ابن رشد لخطاب الغزالي، وهو يؤلب الرأي العام بخطورة هذا التاويل على الشريعة، عبر البرهان من ان خطورة هذه الاراء التي طرحها الغزالي هي اراء تضر بالخطاب الفكري الديني، ولكن الغزالي من جانبه ولقدرته على الافصاح من خلال البرهان وعبر قنوات عديدة، واشاعة هذه التأويلات بين الناس من منطلق غنوصي مطعم بالصوفية، وقد حصل الغزالي على مساحة واسعة من العامة، وذلك بسبب اشاعة مفاهيمه الاكاديمية من منظور ثنائي يضم (الملكوت والشهادة) فهي نظرية تتعالق مع حقائق التصوف في فهمهم للتأويل من جانب السسيولوجيا في التوجيه المعرفي في البرهان والجدل والخطابة، ويتم البرهان في ذلك من خلال المنطق القياسي، وبادلة تعتمد المصنفات في عمليات التصديق. وكان للنظرية الرشدية رأي آخر في ثلاثة اتجاهات في: (الحكمة - والموعظة - والتحقيق البرهاني في الديالكتيك) وهذا ما حصل من رأي لابن رشد في (الظاهر - والباطن) والتصديق في التشابكات السسيولوجية، فكان الجدل هو المحور المعرفي عند ابن رشد في عصر ضاقت به النصوص الدينية من برهان التأويل في نظرية الغزالي، ولذلك كان رأي ابن رشد من يريد الاطلاع على الشريعة ونصوصها المؤولة عليه ان يتجه الى الكتب التي تتخصص بالبراهين، ولا نرى حاجة اصحاب الجدل، كما يقول ابن رشد، ان يبقون على جدلهم كما هم اصحاب الخطابة، لان اصحاب الجدل هم انضج من اهل الخطابة، لان من يعرف الجدل يستطيع ان يصرف اصحاب الادلة الخطابية، بل يعطيهم درسا في قضايا البرهان وتأويلاته، وهنا يساوي ابن رشد

بين اصحاب الادلة الخطابية البسيطة وبين اصحاب الرؤية الجدلية، وهذا خلاف المنطق المعرفي ومنظومة العقل الرشدية المتعارف عليها، فالوسطية التي جاء بها الغزالي، تحددت بالمنهجية الصوفية في اللوح المحفوظ - وقوة الملكوت - وجوهر النص الديني عبر اللغة واللفظ وهذه في اعتقادنا،أي هذه الرؤيا الغزالية للنص الديني، بقيت في حدود الوعي البدائي للنص القراني وعلاقة هذا النص بالشفرة وبالمجاز. اما بالنسبة الى النظرية الرشدية للنص، فهي نظرية تضع التفكير الجدلي للوصول الى ما وراء الطبيعة، فهو السابق عند ابن رشد وهو الموجود بالمعرفة العلمية وبالمنطق الرياضي في تناول المنطق الكلي، وهو الذي يتعلق بالسياقات البرهانية، ومن هنا نشأ الخلاف بين النظرية الرشدية وهجومه على (الاشاعرة - والمعتزلة في اطار]التعطيل والتشبيه[سواء عند المعتزلة - والاشاعرة)[1] والى جانب هذا، فان التأويل المعتزلي يعتبر هو الصيغة المنهجية بجانبها العقلاني والأيديولوجي اللاهوتي، الذي لايخرج عن هذا المنطق التأويلي التنزيهي لذات الخالق، باعتباره المبدأ التوحيدي الرسمي، والذي يؤكد الوحدانية التاويلية الكلامية في اطار الحقيقة الدينية، باعتبار ان الشريعة النصية هي حقيقة المصدر الإلهي الوحيد والأوحد، وهو بالتالي المقدس لافكار وايديولوجية النظام السياسي الاسلامي، وباعتبارها ايدبولوجية اسلامية، فتعتبر الممثل القانوني والشرعي للنظام الفكري والاجتماعي، وهي المعادل الموضوعي في رسم السياسة الفكرية للاسلام، وهو النظام الاسلامي

---

(١) انظر: نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ص٤٨.

الحاكم، ونظام الخلافة يعتبر هو الممثل الشرعي، وفي الوقت نفسه يعتبر النظام المقدس.

مراجع الفصل الأول

- الدكتور أنيس عبد العظيم، العلم والحضارة، اليونانية القديمة، لجنة التأليف والنشر، ١٩٨٠م.
- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
- فانتيجتون، العلم عند اليونان، القاهرة، ١٩٨٤م.
- أبن ابي اصيبعة، عيون الأبناء، مطبعة مصر، ١٨٨٢م.
- أميل برهية (تاريخ الفلسفة)،بيروت، ١٩٨٥م.
- بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م.
- جورج طرابيشي، (نقد العقل العربي)، دار الساقي، ٢٠٠٢م.
- بول ريكور، فلسفة الإرادة، طبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- الأسطورة والمعنى، طبعة أولى، ١٩٩٧م.
- بول ريكور، جدل الاستعارة، ١٩٧٨م.
- صحيفة الحياة، العدد ١٥٠١٦، السنة ٢٠٠٤م.
- الدكتور كمال دسوقي، تكنولوجيا العلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٨٠م.

- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى الزراعي، إيران، قم ١٣٨١م.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣م.
- حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ١٩٧٨م.
- الدكتور نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣م.

الفصل الثاني

«العقل العربي في الميزان العلمي»

إن الدالة الرئيسية لمداخلات العقل العربي وإشكالاته الثقافية تقع في المقدمة، فكان الأساس هو حاضر العقل العربي وعلاقته بماضيه الفكري، إلى جانب ارتباطه مع المنظومة الفكرية والعلمية، وهو يعمل على تفعيل الإشكاليات التي تتميز بالعناصر العلمية المكونة للمادة وللوجود، وهي السمة التي ميزت العقل العربي من الناحية الجدلية. وهذا الموضوع الخطير، قد تناوله الباحثون من الناحية المحددة والمرتبطة بالمرحلة العشوائية التي لم تخضع إلى البحث الدقيق والمعاينة، وهذا الإشكال أدى بدوره إلى صعود كثافة سديمية غطت سماء هذا العقل، وإذا بالعقل العربي ينتقل من مرحلة التقدم العلمي إلى مرحلة تراجعية غريبة. ونحن نناقش هذا الموضوع، نحاول الرجوع إلى الأصل في (كتاب أبي حامد الغزالي الموسوم «ميزان العمل «) وإذا بالغزالي يضع الأسس التي تقوم عليها المعارف، وان السعادة والمعرفة العلمية لا تأتي إلا (بالعلم والعمل) رغم سلفية المفردة في جانبها المعرفي، وهو العلم (بالله) وصفاته وملائكته، إضافة إلى كتبه ورسله. والعمل وهي المفردة

الثانية فتعني المجاهدة ضد القوى التي تعيق العلم والمعرفة بالله، نقول ان الغزالي كان يدعو الى التفاني من اجل السعادة والبحث عن العلم، والعمل من اجل هذا العلم، والسعادة هي سعادة الإنسان في هذه الأرض من خلال معرفة الخالق، ومن خلال هاتين النقطتين الواردتين أعلاه رغم سلفية الغزالي في هاتين المفردتين. فان الغزالي يدعو إلى العلم - والمعرفة والعمل، وهذا مطلب يمتد من القرن الحادي عشر إلى القرن الحادي والعشرين، وان التقصي لتاريخ تراثنا العربي وإشكالاته العقلية، هذه الإشكالية قد أهملت دراستها الفكرية من قبل الباحثين العرب، في حين إن هذه المواضيع، أنجزها مستشرقون، حاولوا دراسة الجوانب العلمية للعقل العربي عبر تلك التحولات في التاريخ الفكري العربي عبر العصور لـ F. Lieben وكذلك البحوث حول النظرية الذرية لـ [1]S. Pines.

«المسلمون الذريون»

ان اشكالية الاستيعاب لهذه المذاهب وملامحها العقلية، يقتضي فهمها فهما علميا، فهذه الاتجاهات المتعارضة بنسب معينة تجمع في طياتها الفلسفة المثالية، والفلسفة الدينية الغيبية، والمحور المادي الذي (يقيم مع التيار العقلاني الهرطقي) بجدلية متمركزة في ذاتية ذلك العقل.

بين العلاقة الذرية الاسلامية في مثاليتها العربية - والمذهب الذري اليوناني المادي الهرطقي.

(١) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الدكتور طيب تيزيني، ص٢٣٤

في المفهوم الذري الاسلامي، هناك محورين اساسيين متعارضين فيما يتعلق بالجوهر – او الجزء الذي لا يتجزأ – اما الذريون اليونان: فهذا المذهب الذري كان قد جمع المذاهب السابقة جميعا.

١. فهو يجمع من جانب بين الصفات والوجود، كما هو الحال عند الايليين، وبين الكثرة والتغير عند هرقليطس.
٢. الاخذ بحجج زينون.
٣. ويؤخذ على الذريين مذهب مادي صرف، لا يخرج عن التفسير الالي الى التفسير العقلي والروحي.

وكان للذرية الاسلامية، مواقف عبرت عنها في اطار المجتمع الاسلامي الوسيط من خلال مراحل ثلاثة، المرحلة الاولى: وقد مثلها المعتزلة. والثانية: كان قد مثلها الاشاعرة. اما الثالثة والاخيرة: فقد مثلها بعض الفلاسفة العرب الاسلاميين، امثال (ابن سينا وابن رشد) فكانت قضية الجوهر، ويسمى بالجزء الذي لا يتجزأ، فقد طرحه المعتزلي ابو الهذيل العلاف (٧٥٢ – ٨٤٠).

ويطالعنا ابا الهذيل في ان هنالك اتجاهان:

١. اتجاه خالد ولا نهائي (هو [الاله]) اما الثاني، فهو محدد ونهائي، وهو (الاتجاه المادي) واذا كان هناك جوهر، فهذا الجوهر لا ينقسم ولا يتجزأ، وهذا بفعل التأثير النصي الاسلامي (بالتفرقة من قبل الله).
٢. ولا شك ان ابي الهذيل (العلاف) كان قد تعرف على هذا الموضوع بهذه الدقة والعمق من الفلسفة اليونانية القديمة

بضمنها (الذرية الديموقريطسية المادية) وهذا ما يوضحه الشهرستاني في مناسبات عديدة.

«نظرية ابي الهذيل حول الجوهر» (انموذجا)

وتتعلق بما يلي:

١. لقد عاصر ابي الهذيل الخلافة المأمونية وعصر الترجمة الحضارية للتراث اليوناني.

٢. الجوهر الذي لا يتجزأ، وقد اخذها من مصدرها اليوناني.

٣. المشروعية الالهية المطلقة.

٤. الجزء هذا: لا طول له ولا عمق له ولا اجتماع فيه، ولا افتراق.

٥. يجوز ان يجامع غيره او يفارق غيره، وان الخردلة يجوز ان تتجزأ نصفين ثم اربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزأ [1].

٦. والجسم ينشأ مؤلفا من ستة أجزاء لا تتجزأ، وقدرة الواحد منها على ملامسة ستة اجزاء اخرى تحيط به، وهذه الحقيقة هي تعبير عن الامتداد للجزء.

«المدرسة الذرية بين ديموقريطس - ودالتون»

هناك تشابه بين نظرية ديموقريطس الذرية، وبين نظرية دالتون في القرن التاسع عشر الميلادي، وهذا ليس معناه من ان دالتون كان على اطلاع وعلم بهذه النظرية، ومن المرجح ان تظل هذه النظرية في

---

(١) الاشعري، مقالات الاسلاميين، القسم الثاني، ص ١٣.

طي النسيان، لولا الاكتشافات العلمية العديدة والحديثة في الكيمياء والفيزياء في القرن التاسع عشر، وقد ادت الى احياء هذه النظرية العلمية.

«ديموقريطس»

كان ديموقريطس عالما رياضيا ومنظرا طبيعيا بكل معنى الكلمة، ويذكر برتراند رسل في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) الى ان ديموقريطس كتب بحثا هاما عن الاعداد اللاعقلية، وان كان هذا البحث قد فقد مع الاسف ولم يصل الينا، وان العظمة الذرية لديموقريطس تكمن في انها كانت افضل من أي نظرية اخرى في الاجابة على مشاكل عصره العلمية، انها قمة في الافتراضات العقلية عن طبيعة الكون التي بدأت على يد طاليس، ويمكن البحث عن اسس هذه النظرية الواقعي في اعمال من سبقوا ديموقريطس، امثال ايميدوقليس وانكساجورس، الذين اثبتوا ان ثمة عمليات طبيعية عديدة غير منظورة، وفي المشاهدات الحسية المباشرة للكثير من العمليات الطبيعية والتكنيكية، وفضلا عن ذلك فلا يمكن انكار تأثير النظرية الذرية بالعلم الرياضي (للفيثاغوريين) ولاسيما في الاصرار على اهمية الشكل الهندسي للذرة، كما لا يمكن انكار تأثير ذرية ديموقريطس ببارمنيدس، عندما تؤكد عدم قابلية الذرة الواحدة للانقسام أي عدم قابليتها للتغير.

«نظرية ديموقريطس»

تقوم نظرية ديموقريطس على اساس ان الكون مصنوع من شيئين:

١. الذرات.

٢. الفراغ Void.

والفراغ لانهائي في حدوده، والذرات لانهائية في عددها. وعلى الرغم ان الذرات كلها متماثلة في المادة، الا انها تختلف في الحجم والشكل الهندسي[1] وكان لاراء ابي الهذيل العلاف حول الجزء، تأثيرا واضحا بالنظرية الذرية لديموقريطس، وكان لتحديد الجوهر الذي لا يتجزأ، كان قد طرقه مفكرون معتزليون غير ابي الهذيل العلاف، رغم بعض الاختلافات فيما بينهم.. منهم معمر بن عباد السلمي، وهو احد وجوه المعتزلة البارزين، فهو يتفق مع ابي الهذيل في (ان ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال ان يكون جسما،لان الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك)[2].

وكان ابي علي الجبائي وهو شخصية معتزلية، طرح مسألة (الجزء الذي لا يتجزأ) كذلك هشام بن عمر الفوطي، الذي توفي في العام ٢٢٦ هـ الذي لم يعتبر الجوهر جسما[3] والفوطي خالف ابي الهذيل ومعمر والجبائي من قضية مفهوم (الجزء الذي لا يتجزأ) وانما من مفهوم الركن المؤلف من ستة اجزاء لا تتجزأ، وهو الذي يشكل على هذا المنوال الوحدة الرئيسية للجسم، وياتي بعد ذلك ابو الحسين الصالحي، فهو يقف في خط يختلف فيه مع اولئك المفكرين في تشخيص العلاقة بين

---

(١) العلم والحضارة، الدكتور عبد العظيم انيس، ص ١٧٩ - ص ١٨٠. مصدر سابق.

(٢) الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٨.

(٣) الاشعري، ص ٦ - ٨ - ١٤.

الجسم والجوهر، وابو الحسين يرى ان (لا جوهر الا الجسم) ثم ياتي مفكرون من اتباع الجبرية منهم الحسين بن محمد النجار - وضرار بن عمرو وحفص الفرد وبين الشهرستاني، في ان اولئك المفكرين الثلاثة، يمتلكون رأيا واحدا فيما يتعلق بالجسم - والجوهر، فالاجزاء التي لا تتجزأ هي، حسب رأيهم: (اللون - والطعم - والحر - والبرد - والخشونة - واللين) والجسم هو الذي يعبر عن هذه الاشياء، وليس لهذه الاجزاء معنى غير هذه الاشياء، اضافة الى ان الجسم يتكون من اعراض، وهذه الاعراض التي تكون هذا الجسم فهي مجتمعة على المجاورة. وقال النظام حين اخبرنا الشهرستاني، انه طرح موضوعا قال فيه بان (لاجزء الا وله جزء) ولابعض الا وله بعض الخ.. وكان النظام واضحا منذ البداية، حيث نفى فرضية (الجزء الذي لا يتجزأ) فكان للنظام رأي حاسم بان الله (لا يوصف بالقدرة على ان يقوم برفع جميع اجتماع الاجسام حتى نكون اجزاء لا تتجزأ).

«الذرية الاشعرية»

وابرزهم هو ابو الحسن الاشعري (٨٧٣ - ٩٣٥) وقد شكلت اراءه طفرة نوعية في اطار النص الديني، وكان للذين التحقوا به منهم (ابو بكر الباقلاني - وابو المعالي الجويني). وفي هذا الاطار الاشكالي الدقيق، تم استخلاص النتائج من كتب مشهورة وكما يلي:

١ - التمهيد للباقلاني ٢- الارشاد للجويني ٣- ودلالة الحائرين لابن ميمون، كذلك في مؤلف ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلة).

قالت الذرية الاشعرية:

١. ان العالم خلق بفعل الارادة الالهية المطلقة.
٢. الانكار الجازم لاية قانونية او سببية في العالم المادي.
٣. الخلق المستمر.
٤. العالم الالهي يبقى خارج مدار هذه المسألة.
٥. العالم الطبيعي، يتألف من جواهر (اجزاء لا تتجزأ) واعراض[1] وقد ساهم البلخي في بلورة وجهة النظر الاشعرية في عملية الامتداد، حيث قال بان الجواهر لا تمتلك امتدادا.

وتبقى نظرية الذرة في كلا المذهبين الاسلامي الوسيط واليوناني، ففي المذهب اليوناني، يبقى مصدر الذرة هي الذرة نفسها، اما بالنسبة للنظرية الذرية الاسلامية، فالمصدر (الجوهر - او الجزء) هو الله. فالمصدر الاشعري الاسلامي، مزج بين مفهوم الذرة ومفهوم المصدر الذي هو الخالق، وفي النهاية تبقى جدلية الوعي النظري لدى العقل، تتميز بالمنصوص عليه وباستقلالية كاملة وباشكالية اختلافية، تؤكد المنحى الجدلي التاريخي في اشكالية الاختلاف، وهذه هي عظمة العقل العربي في فن الحوار والتأثير والتأثر، والاختلاف والاستقلالية في فهم الاختلاف وفق الاسس العلمية، ويأتي الدور للشخصية التي لعبت دورا بارزا في تاريخ الفكر والفلسفة العربية الاسلامية هو:

«ابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس»

كان للشيخ الرئيس مسيرة حياة حافلة بالعطاء، كما يصفها لنا ابن

---

(١) ابن رشد الكشف عن مناهج الادلة فصل المقال، ١٣١٩هـ، ص٢٨.

ابي اصيبعة في كتابه (عيون الانباء في طبقات الاطباء) وهو المتفلسف والطبيب، وقد اختتم حقول المعرفة بمقدرة عالية، مجسدا عمق الوعي الفكري في شخصيته باعتباره متفلسف وعالم وطبيب، وقد تطور الوعي العلمي على يده واصبح في مرتبة كبيرة بقيت حتى الوقت الحاضر، خاصة من خلال كتابه (القانون في الطب)، فكان للمادة والمفهوم المادي - والعالم المادي ايقاعا خاصا في تراثه الفلسفي والعلمي، وقد اعتمد ابن سينا في بناء فلسفته على اشكالية الوجود على اراء ارسطو حول العالم المادي، وبعدها امتد مع الفارابي في قضيته المجابهة لفكرة (الخلق) الرئيسية، وهي تأتي من عدم محض، وما نتج عن هذا الموضوع من مواقف عديدة، كالموقف من (الحركة) و(العناية) و(العلوية) و(المفارقة) وكانت الاشكالية في هذا الموضوع الشائك، ان اشتد النزاع بين اطراف عديدة منها (الفكر المادي الهرطقي) وبين النصية حيث اكتسب محاور عديدة ومتشعبة وكان ابن سينا احد اطراف هذا النزاع.

«تأثر ابن سينا»

لقد تأثر ابن سينا بالافكار الاسماعيلية (الهرطقية) التي أولت للامور المتعلقة بالدين، والتي تتناقض بشكل مباشر مع الدين، فاطلع عليها بعد ان تأثر بها، وقد درس على يد ابي عبد الله النائلي وتحت اشراف ابيه، فقرأ مؤلفات القدماء من الفلاسفة امثال (ايساغورجي) لفرفوريوس (والعناصر) لاقليدس (والماجست) لبطليموس، فالى جانب اهتمام الشيخ الرئيس بالطب وقوانينه وبالفقه، كان اهتمامه بكتاب (ما بعد الطبيعة لارسطو) ويقال لقد قرأ ابن سينا كتاب ارسطو اربعين مرة،

ولم يستوعبه[١] الى ان قرأ تفسير الفارابي لهذا الكتاب، بعدها استطاع استيعابه، كذلك كان قد تأثر بكتاب (الربوبية لافلوطين) وتأثر كذلك بفلسفة افلاطون - والكندي والفارابي، الا انه حول آرائه في المادة والعالم المادي، فقد كانت الارضية التي تحرك عليها هي ارض ارسطية. وهناك رأي مغاير لهذا الرأي وهو رأي (دي بور) يرى ان الشيخ الرئيس والفارابي لم يأخذا بمنهج ارسطو، كما ابن سينا يؤكد على مبدأ الضرورة، والضرورة هذه تنطبق على الاشكال في الموجودات السارية الاخرى، وقد طرح ابن سينا موضوعا يتعلق بقدم العالم من طرف اولي، وهو فيض العالم عن الاول واجب الوجود من الطرف الاخر. لقد حدد الشيخ الرئيس العالم تحديدا انطولوجيا، وهذه الطريقة هي طريقة ارسطية في قدم العالم، ووضع الى جانبه قدم الاله، كذلك تأتي مصادر الخلق من عدم محض، وابن سينا ينطلق من مقولتي الانطلاق بهذا المفهوم: واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته، من حيث ان هذا يحدث (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره: فإما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب، فهو بذاته الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم)[٢] وعكس هذا ما تحقق في المكان فهو ليس موجودا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته او الى من عدمه من حيث امكانه[٣] ويعني القديم حسب ذاته هو الذي يحقق ذاته بذاته، عبر كل المداخلات والحيثيات، وهذا القديم هو

(١) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، مصر ١٨٨٢، ج٢، ص٣ - ٤. مصدر سابق.
(٢) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص٢٦٥.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص١٧٣.

(الاله) وهذا لا يتغير لا بالخواص الزمكانية ولا بالقدرة الذاتية.

«الاشارات المعرفية في فلسفة ابن سينا»

١. القديم قديما = باعتبار الذات والزمان الاول هو الله داخل ذاته، وليس خارج ذاته، وانه خارج الزمكان وليس له بداية وقدمه قدم الزمان.
٢. المادة + الزمان = الزمان هو الجوهر في منظومة ابن سينا الفلسفية.
٣. بحث المادة من الناحية العقلانية مع خطوط الزمكان، وقد جاهد الشيخ الرئيس لتثبيت المنطق الطبيعي والفلسفة المادية.
٤. التغير + القوة في موضوعة التغيير + الزمان + الحركة = الحركة + فعل القوة.
٥. لا يمكن تصور الاشياء الا من خلال الحركة = كالحركة مع الزمان، وفي هذه النقطة قد تجاوز ابن سينا ارسطو في مفهوم الحركة، وقديما قال ارسطو بوجود العلاقة الجدلية بين الزمان والحركة لانهما متصلان. ولكن اشكالية هذه العلاقة بين الزمان والحركة اضافة الى المتحرك، تتحدد من خلال علاقة المحرك الذي لا يتحرك من خلال الصورة الفاعلة التي تتحول الى كيان (دخيل ومقحم). وكان للشيخ الرئيس تأكيده على الحركة باعتبارها وجود يتعلق بالذات لا يتحدد بالتعتيهات الفلسفية، انما يعتبر اساس فلسفي يتوافق مع العالم الموضوعي، والعلم

الطبيعي عند ابن سينا موضوعا يتعلق بسائر العلوم، لذلك موضوع الاجسام المادية التي تقع في حلقات التغيير، وحين جعل ابن سينا الممكن بذاته يعد جوهرا وعرضا، اما الجوهر بذاته (وهو المادة)، فالذات لا تحتاج لكي تكون في الغرض الموجود فيه، والجوهر يعتبر المادة الاولى، ومن المادة تتكون الاجسام المتحركة وتتحول الى الصورة.

٦. عمل ابن سينا جاهدا من اجل ابراز الرابطة الدقيقة بين الصورة والمادة، والمادة جزء اساس من الصورة، والفصل بينهما يتمركز بالفعل كما يقول الشهرستاني.

٧. وقد ميز ابن سينا بين المادة والهيولي، واستخدم مفهوما ثالثا هو (العدم) ويقول ان المبادئ المقارنة للطبيعيات ثلاث: ١- صورة ٢- مادة ٣-عدم، لا بد منه للكائن من حيث مكانة الكائن، وهذا مبدأ عرض، فبارتفاعه يتحدد الكائن لا بوجوده او قصر الصورة بالوجود، ثم يأتي الهيولي بوجود الصورة، اما العدم وهو ليس بذات موجودة ولا معدومة بشكل مطلق.

٨. والهيولي عند ابن سينا، والذي يحدد خواصه بكونها مادة، والمادة التي تضمنت العدم والهيولي، يوجد حسب الامكان، في حين الصورة توجد حسب الفعل المطلق (لان جوهر الصورة هو الفعل وما بالقوة محله المادة)[1].

٩. فكرة الارتباط الوجودي بين (المادة والصورة) وتوصل ابن

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص١٧٦.

سينا ان هذا الارتباط لا ينفصم، في ان المادة مهمة كأهمية الصورة من اجل تكوين العالم المادي.

«المنظومة الفلسفية في المشروع المعرفي عند ابن سينا»

التمثيل الفكري للمادة، ودور الصورة في تكوين المنظومة العالمية، وعملية التأثير المتبادل بين الصورة والمادة، وعلاقة الوجود المستقل للصورة وبالعلاقة الجدلية مع المادة، وهو التكوين الذي يحدد علاقة التحول والتطور في العالم المادي الموضوعي، وعلاقة تلك المكونات الفكرية التي عمقها الشيخ الرئيس من خلال البناء المتقدم للحياة والمجتمع. لقد وضع ابن سينا منعطفا فكريا احاط به هذا البنيان القويم، من خلال تأكيده على الاستقلالية للعالم المادي من الناحية الموضوعية، او تمت احاطته من الناحية الموضوعية برؤية فلسفية مادية، حيث طرح الشيخ الرئيس مفهوم جدلي لموضوع الوجود العياني - والمنعكس، وقد توصل ابن سينا الى نظرية فلسفية معرفية تؤكد حجر الزاوية من الناحية المادية، حيث طرح الشيخ الرئيس (العالم المادي) باعتباره موجود من الناحية القانونية موضوعيا وذاتيا، وهو في هذه الحالة، متى استقل عن الصورة الذهنية واصبح الانسان المفكر يعكس حالات اجتماعية لذلك العالم من الناحية الذهنية وباطار فكري يحتكم الى التجريد، هذه الرؤيا هي قانون جوهري تؤكده ضرورات اجتماعية وفكرية قابلة للإنعكاس في حلقات العقل للانسان، والانعكاس المتعلق بحفريات المعرفة يعد ضرورة من حيث التفكير الجوهري لحلقات اجتماعية اوسع، وهذا يعني ان هناك ارتباط في حلقات الفكر الموضوعي المشاع اجتماعيا وعملية

الانعكاس، عند ابن سينا اكدت عملية التذكر علميا كخلاصا متحققا معرفيا، وهذا الموضوع كان ردا على نظرية افلاطون المثالية، وتصديا للآراء التي تطرح وتمارس مفاهيم غيبية. هذه الآراء والمفاهيم التي طرحها الشيخ الرئيس، وضعته في صف العلماء التجريبيين في البحث عن الحقيقة من خلال تعليق الآراء للوصول الى المعاني الحقيقية، وعند مناقشة موضوع (فعل الباري مخالف لافعالنا فانه لا يكون تابعا يتخيل. وكذلك ارادته مخالفة لارادتنا، فان فعله كما قال: كن فيكون)[١].

وهنا تأتي الصورة عند الباري هي (صورة الموجودات مرتسمة في ذات الباري، إذن هي معلومة له، وعلمه لها سبب وجودها)[٢]، وانه معلول لذاته. وهذه المسألة تنقلنا الى زمنية الارادة، وقضية الفيض التي طرحها الشيخ الرئيس، والتي حولها الفارابي الى منظومة فلسفية نازع فيها النص الديني القائم على الخلق من عدمه. وحين كتب (ابن رشد عن الفلاسفة المشرقيين) وكان الشيخ الرئيس احدهم، حين عبروا عن الالهة بالاجرام السماوية، في هذه الحالة تحقق المنطوق الاولي في النتيجة الفلسفية عند ابن سينا، عندما انطلق من فكرة الفيض، وليس هذا فقط، بل لعبت نظرية قدم العالم الموضوعي الارسطية والنظرية الرواقية في اطار العلة والمعلول دورا مهما وكبيرا في هذا الصدد، لقد تأثر الشيخ الرئيس بفلاسفة كثيرين ابرزهم ارسطو في قضية قدم المادة، وبافلوطين والفارابي في مسالة الفيض الوجودي في هذا العالم الذي

---

(١) ابن سينا، كتاب المباحثات، ص٢٢٣.

(٢) المرجع السابق نفسه.

يتشكل من العلة والمعلول، حيث يأتي من بعد المتفلسف (ابن رشد) الذي ساهم في تكوين الفكر والعقل الاوروبي الحديث الذي تمركز على مذهب الوحدة في الوجود، وقد ساهم ابن رشد في تأسيس وتكوين حلقات التصوف الاسلامي العربي في العصر الوسيط، وهذا ما نلمسه في تكوين البنية الصوفية عند الحلاج وابن عربي، وتبقى فلسفة الشيخ الرئيس علامة مميزة في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي وبنيته الفكرية والعلمية، ولنا عودة الى هذا الموضوع ثانية.

وتطالعنا قصة (حي بن يقظان) لابن طفيل، وهي القصة الفلسفية التي سبقت عصرها بقرون من حيث البنية الفكرية، وقصة (حي بن يقظان) طرحت اشكاليات تتعلق بالوجود والمعارف، وهذه الاشكاليات هي التي برزت القصة من بدايتها حتى نهايتها، وهي بالتالي كشفا دقيقا للمستويات العقلية في تلك المرحلة الوسيطة، وفي المغرب العربي شكلت منعطفا جديداً للمفاهيم الفكرية، بعد المحاصرة التي تعرض لها المنطق الفكري والفلسفي في المشرق، والحملة الشعواء التي شنها الغزالي على الفلاسفة والعلماء. اما في المغرب العربي، فدخلت الفلسفة الحياة الاجتماعية لتنطلق من وعي تلك المرحلة التاريخية بمفاهيم تتطلع الى التقدم والحرية، بعد ان تصدى لها الغزالي بعنف في المشرق العربي وفي المغرب، فقد تعرض هذا الفكر ايضا الى هجمة من قبل الحاجب (المنصور بن ابي عامر) وهو شخص يحمل تفكير سلفي متخلف، وكان متنفذا من الناحية الطبقية، فباشر هذا الشخص بشن حملة شعواء ضد المنطق الفكري العقلاني (الهرطقي) وضد العلم

والمعرفة، بعد ان حصل على الحكم عنوة من قبل (هشام بن الحكم) وكان من نتائج هذه الاعمال التخريبية كما يلي: [١]

١. تم حرق واتلاف التراث الفكري العلماني والفلسفي والهرطقي في مكتبة قرطبة في فترة الحكم الثاني.

٢. احراق كتب الغزالي، لان الغزالي ناقش الفلاسفة والمفكرين في كتبهم، وهذا ما لا يقبله المتعصبين للنصوص.

٣. حرق مكتبة ابن رشد، ونفيه بامر من الخليفة الموحدي.

٤. واقع الصراع المستمر بين اتجاهين فكريين كبيرين:

- الاتجاه الايماني الغيبي.
- والاتجاه العقلاني المتنور.

٥. تسّم المتفلسف العقلاني (الهرطقي) (ابن رشد مكانا مرموقا في دولة المرابطين).

٦. كل هذا ادى الى توسيع رقعة المفكرين الهراطقة امثال ابن باجه، حيث كان مستشارا ووزيرا اول، وهذا الوضع ادى ايضا الى تهيئة المناخ النقي لتأسيس وتطوير الوعي الفكري التقدمي من الناحية الهرطقية، ليتقدم ابن رشد ومن قبله ابن باجه وابن طفيل، هذه هي الاجواء الفكرية والفلسفية العامة التي سادت المغرب العربي في تلك الفترة.

---

(١) دي بور، تاريخ الفلاسفة، في الاسلام، ص١٥٨.

«ابن طفيل»

ولد ابن طفيل في مدينة (وادي آش) بالقرب من مدينة غرناطة في اوائل القرن الثاني عشر، ويقول لسان الدين الخطيب المراكشي وابن خلكان، ان ابن طفيل درس على يد ابن باجه.

«حفريات المعرفة في قصة حي بن يقظان»

١. تأثر ابن طفيل (بفيض) افلوطين - والفارابي، وكان قد تحدد بقدم العالم الارسطي.
٢. حي، الشخصية الرئيسية في قصة ابن طفيل، وهي تفكر بالعلم الموضوعي.
٣. الوجود لا يخلو من الحوادث.
٤. التوفيق بين اللانهاية والنهاية للجسم المحدث.
٥. ان الاجسام تلتقي في نقطة انطلاق، لانها تحتوي على امتدادا يتحرك طبقا لابعاد ثلاثة أ- الطول ب- العرض ج- العمق، والامتداد نهائي ينتهي في نقطة محددة.
٦. الامتداد اشكالية محددة ونهائية، وهنا لا يوجد تطابق بين مفهوم الامتداد من جهة ومن جهة اخرى المفهوم المماثل عند الذرية الرياضية.
٧. ابن طفيل يطرح قضية نهاية الاجسام ويضعها في جانب، حيث يقول اراءه الحقيقية حول العالم الموضوعي، وهذا يعزره الفكر المادي الهرطقي.

٨. ابن طفيل يعتمد التجربة في بحثه، وهو يؤكد على موضوعية قدم العالم.

٩. منهجية ابن طفيل التجريبية في النظرية، وتأثره باستاذه الكبير صاحب العقلانية المميزة (ابن باجه) وابن سينا في اتجاهاتهما المادية الهرطقية، قد اوصله الى ان يتخلى عن المصادر النصية، وابن طفيل متماسك في تفكيره حيث يقول بقدم العالم وبان العدم لم يسبقه.

١٠. لقد اتبع ابن طفيل وجهة نظر ابن سينا حول قدم العالم.

١١. ويطرح ابن طفيل علاقة الاله بالعالم الموضوعي، من حيث هي علاقة حميمية بين سبب ومسبب يلتقيان معا من غير سبق في الزمان.

١٢. ان ابن طفيل يتحقق على لسان بطله، ان النتيجة الجوهرية، وهي ان الاجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها متحركها وساكنها، وان الوجود كله شيء وآخر، كما يقول ابن طفيل.

١٣. وابن طفيل كان قد حقق تماسكا كبيرا ودقيقا في رؤيته للوجود المادي باعتباره لابدائي - ولانهائي، وهو الذي يمثل وحدة عضوية وشاملة، وفي هذه المسألة استطاع ابن طفيل ان يتجاوز الفارابي وابن سينا في هذه المفاهيم الحسية المجردة.

١٤. وابن طفيل استطاع ان يزيل الفجوة بين الانسان والاله، فالاله في الانسان - والانسان في الاله، وكلا لهما خلاصة للعالم الالهي الواحد، وقصة حي بن يقظان لابن طفيل، تعتبر الحلقة

المبرزة والاشكالية المتطورة فكريا وفلسفيا في منظومة ابن طفيل الفلسفية.

«ابن رشد»

ولد في مدينة قرطبة في العام ١١٢٦، ومات في ١١ كانون الاول في العام ١١٩٨، عاش ابن رشد في زمن الموحدين الذي ازدهر في زمنهم الوضع الثقافي باعتبارهم ورثة الامويين في الاندلس، عاش ابن رشد في قرطبة وكانت عائلته متنفذة من الناحية الاجتماعية والسياسية، فجده كان قاضي قرطبة وزعيم من زعماء المالكية، وفي العام ١١٦٩ اصبح ابن رشد قاضي اشبيلية بعدها أصبح قاضي القضاة في قرطبة في العام ١١٧١. وكان لابن طفيل دورا كبيرا، باعتباره فيلسوفا وطبيبا ومتنفذا، وهو الذي مهد لابن رشد للتعرف على الامير (ابو يعقوب يوسف) حيث كلفه الامير بدراسة ارسطو وشرحه[1] وقد واجه ابن رشد اشكاليات بينه وبين التيارات الرجعية والسياسية، مما ادى الى نفيه الى مدينة (اليسانة) قرب قرطبة حيث احرقت كتبه، وكانت ردود الافعال هذه نتيجة حقد ضد الفلسفة العقلانية، هناك صراع ازلي بين رجال الدين المتعصبين وبين الفلاسفة وتياراتهم الفلسفية والعقلانية، اتون هذا الصراع ساهم في تعقيد الوضع الاجتماعي والسياسي في الاندلس، وقد تأثر ابن رشد كما تأثر ابن باجه من قبل بهذا الوضع المتأزم مع اصحاب النصوص المتعصبين، وهذا الوضع ساهم في تصاعد الارهاب

---

(١) د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، ص٣٥٥.

الفكري الذي انتشر في الاندلس، وهذا ادى بدوره الى حجب الكثير من المناهج الفكرية والفلسفية في تلك الفترة العصيبة. وقد سيطرت الذهنية السلفية النصية على مستوى الحياة العامة، وقد حاولت هذه الذهنية السيطرة على الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي، واخضاع كل الافكار والفلسفات الاجتماعية والفكرية الى مقتضيات الوعي السلفي البدائي النصي، فالصراع كان يدور وبشكل مباشر ورئيس بين فلسفة عقلانية – ونص ديني ايماني.

«المنظومة الفلسفية لابن رشد»

وقد استندت الى:

١. الاتجاه الارسطي المادي: وقد مثله ابن سينا في المشرق وابن باجه وابن طفيل في المغرب العربي.

٢. تأثير دولة الموحدين وعلى رأسهم (تومرت) مؤسس دولة الموحدين وما شكله من تطور فكري وفلسفي.

٣. حرق كتب الغزالي باعتباره زنديقا، وكسبت افكار العقلانيين المادية تأييدا من قبل المرابطين على يد الفيلسوف الكبير ابن باجه.

٤. الحرية الفكرية السائدة في الاندلس ذات الطابع السياسي، وهي سلوكيات مارستها تيارات غير اسلامية. هذا الموضوع هو الذي وسع رقعة المجابهة ضد التعصب الديني.

٥. انطلاقا من تجاوز نظرية ارسطو ونقدا لنظرية المعرفة الافلاطونية

التي تنص على تحصيل المعارف من قبل الانسان وليس من خلال البحث عن الحقيقة. وابن رشد حقق من خلال (تلخيص كتاب النفس) و(تلخيص ما بعد الطبيعة) ما املته منظومته الابستمية.

٦. ابن رشد يطرح القضايا الجوهرية ومسألة الكليات والجزئيات والعلاقات المعرفية مع التجربة الانسانية.

٧. الاطار الموضوعي الخارجي - العالم المادي وهو الاسبق في الوجود، والعالم العقلي هو مرتبط بالاول المادي. ونرى ان ابن رشد في اطار هذه النظرية المعرفية فهو متأثر بآراء ارسطو بالمعرفة والحلول المادية والعلاقة الفلسفية بين الفكر والواقع المادي، أي بين الوجود الفكري (الوعي) والوجود المادي.

٨. ابن رشد يؤيد ان العقل هو المعيار في فهمه للقضايا المتعددة، وهو خلاف الذين ينتهجون الجانب الظني.

٩. منهج ابن رشد هو النقض عن الحقيقة ببراهين مقنعة.

١٠. ما دام البحث عن الحقيقة ببراهين وحتى على مستوى القرآن، وابن رشد يتهم المتكلمين المدافعين عن الخلق الالهي لعالم المادة، فالذين يقولون ان العالم المادي صنعه الاله، هؤلاء هم يؤولون النص في ان الله كان حاضرا مع العدم، وهذا الموضوع غير منطقي، لانهم ينطلقون من رؤية نصية دينية ايمانية.

١١. وابن رشد مؤمن بان العالم المادي كان دائما موجودا وهو لا يزال ويبقى دائما، من جانب آخر يؤكد وجود العالم على زمنية الحركة، أي انهما موجدان ابد الدهر.

١٢. بين المتقدم والمتأخر: المتقدم سبب للشيء المتأخر، أي انه متى وجد المتقدم وجد المتأخر لانه مرتبط به، وهذا الموضوع مؤشر في كتابه (تلخيص كتاب المقولات).

١٣. عند ابن رشد: الفاعل والفعل يرتبط بوحدة عضوية، وذلك حسب منطق الزمان ورفضه للخلق من عدم محض.

١٤. ابن رشد يجعل التراخي بين المعقول الارادة جائزا ولا يجوزه بين المفعول والعزم، كما هو واضح في كتابه تهافت التهافت.

١٥. ويؤكد ابن رشد على ارتباط الاله بالعالم المادي الموضوعي، هو ارتباط بين (علة – ومعلول وعلة) والفاعل ينفصل عن مفعوله باتفاق، وهذا واضح في كتابه (تهافت التهافت).

كان لاشكالية العقل العربي خلال القرن الثامن حيث امتد حتى القرن الرابع عشر، وقد تشكل على الحوار عبر الحفاظ على التراث الفكري والفلسفي للحضارة العربية الاسلامية، وقد عمل هذا العقل على تطوير العقل الفلسفي العربي الاسلامي تطويرا كبيرا تجاوز فيه مفهوم العصر الوسيط، وانصهر مفكريه وفلاسفته في خواص الحضارات الفلسفية الاخرى، وكان منهم جمهرة كبيرة من المفكرين الفلاسفة منهم: النظام – والفارابي وجابر بن حيان والبيروني وابن سينا والحلاج والطبيب الرازي وابن ماجه وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون ومحي الدين بن عربي... الخ.

«التصوف الاسلامي»

لقد مثلت الصوفية والتصوف بشكل عام في التراث العربي الاسلامي، منهجا مهما في تشكيلات الثورة ضد المدرسة الدينية السياسية وتشكيلاتها الاجتماعية، والتي سادت من خلال تحقيق انتاجية معرفية تستند الى منهج الاجماع والقياس، ومن المعروف ان المصدر الرئيس في ذلك القرآن، الذي يجمع المتصوفة والفقهاء والمتكلمين المسلمين. اذن لا خلاف بين اولئك من الجمع المؤمن، ولكن عملية الاختلاف بين هذه التشكيلات الدينية ومناهجها، يتمثل في الترتيب للمنهج الاستنباطي المعرفي والذي يستند الى هذه الاشكالية، من جانب يركز المتكلمون على المنهج العقلي مع صيغة الاختلاف في قضية النقل، اما الفقهاء فيضعون العقل في مستوى اقل من الاجماع، وتأتي التجربة الروحية وهي حجر الزاوية في الخلاف بين منهج التصوف والمناهج الاخرى، فالمتصوفة اعتبروا التجربة الروحية هي الاساس في المعارف الدينية، اما الفقهاء فقد انشغلوا بالمؤسستين السياسية والاجتماعية، وهم في هذا قد دخلوا في اطار مؤسساتي، وهم في هذا ارادوا قيادة المنهج الصوفي في التعبير عن حقيقة (النبوة) من عملية التأويل للنصوص والاحاديث.

والصوفي بشكل عام، عمل من خلال تجربة معرفية للتواصل مع المصادر الحقيقية والابتعاد عن المنهج التشريعي الذي اساء الى المذهبية الدينية، والصوفي يضع التشريع بجانب الغموض، وان ازالة هذا الغموض المتشكل بالوعي التشريعي، بعد ذلك يمكن الوصول الى الحقيقة عبر السعي للوصول الى التجربة الحقيقية في توضيح

معنى الوحي الذي يعبر وبشكل دقيق عن النص الديني، والصوفي عبر التاريخ الديني باشر بالانحياز الروحي الى المصدر، وابتعد عن التأويل والتعبير عن هذا التأويل، وان ما وصلت اليه آليات التأويل من اشكاليات واختلافات، ادت الى زيادة الغموض الذي اكتنف النص وشوش معناه الصوفي، وكان للفكر الديني عدة من المحاور قبل ابن عربي: محور الفقه - ومحور الكلام - والفلسفة، وكان للفقهاء تأسيس احكام، ثم تأتي عملية الاستنباط الدقيقة عن الواجبات الفقهية الدينية باطار اجتماعي، في حين راح المتكلمون تقديم شروح جاهزة عن العقيدة الاسلامية وفي مجالاتها المهمة، وقد تمحورت حول الاله - والتوحيد - والنبوة - والوحي.

«الشيخ محي الدين بن عربي»

هو ابو عبد الله محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي، ولد في ١٧ أو ٢٧ رمضان سنة ٥٦٠ - ٢٧ يوليو ١١٦٥ في مدينة (مرسية) بالاندلس - اسبانيا، تنتمي اسرة ابن عربي من اقدم القبائل العربية التي وفدت الى اسبانيا وهي قبيلة طي التي منها حاتم الطائي وهو اشهر الكرماء العرب، وكانت حياة الشيخ محي الدين بن عربي مكتنزة بالتجارب الدينية والاجتماعية والفكرية، لكنه اتخذ المنهج الصوفي حكما نهائيا له بعد لقاءه بابن رشد وهو في الخامسة والعشرين من عمره، وفي هذه الفترة بالذات كانت قد بلغت الشهره بالشيخ حتى لقائه بفيلسوف قرطبة، وهذه الفترة من عمر الشيخ هي كافية لانها بدأت بزمن سابق في الشهرة، وهذا رأي كلودي عداس (Claud Addas).

«المنهج الذي اتخذه الشيخ محي الدين بن عربي»

يقول: (ولقد آمنا بالله وبرسوله، وما جاء به كله مجملا مفصلا مما وصل النبا من تفصيله ولم يصل الينا، أولم يثبت عندنا. فنحن مؤمنون بكل ما جاء به في نفس الامر.أخذت ذلك عن أبوي اخذ تقليد، ولم يخطر لي ما حكم النظر العقلي فيه من جواز واحالة ووجوب. فعملت على ايماني بذلك حتى علمت من اين آمنت وبماذا آمنت، وكشف الله بصري وبصيرتي وخيالي، فرأيت بعين البصيرة ما لا يدرك الا بها. فصار الامر لي مشهودا، والحكم المتوهم المتخيل بالتقليد موجودا. وشاهدت جميع الانبياء كلهم من آدم الى محمد صلى الله عليه وسلم، واشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقي منهم احد ممن كان وهو يكون الى يوم القيامة، خاصهم وعامهم الا شهدته. ورأيت مراتب الجماعة كلها فعلمت اقدارهم. واطلعت على جميع ما آمنت به مجملا مما هو في العالم العلوي. وشهدت ذلك كله فما زحزحني علم رأيته وما عاينته عن ايماني، فلم ازل اقول واعمل ما أقوله واعمله لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لعلمي ولا لعيني ولا لشهودي، فخاويت بين الايمان والعيان. وهذا عزيز الوجود في الاتباع. فإن مزلة الأقدام للأكابر إنما تكون هنا. اذا وقعت المعانية لما وقع به الايمان فتعمل على عين لا على إيمان فلم تجمع بينهما، ففاته من الكمال أن يعرف قدره ومنزلته، فانه وان كان من أهل الكشف فما كشف الله له على قدره ومنزلته، فجهل نفسه فعمل على المشاهدة، والكامل من عمل على ايمان مع ذوق العيان وما انتقل ولا أثر فيه للعيان. وما رأيت لهذا المقام بالحال وان كنت اعلم

ان له رجالا في العالم، لكن ما جمع الله بيني وبينهم في رؤية اشخاصهم واسمائهم فقد يمكن ان اكون رأيت منهم وما جمعت بين عينه واسمه، وكان سبب ذلك اني ما علقت نفسي قط الى جانب الحق ان يطلعني على كون من الاكوان ولا حادثة من الحوادث، وانما علقت نفسي مع الله ان يستعملني فيما يرضيه ولا يستعملني فيما يباعدني عنه، وان يخصني بمقام لا يكون لمتبع اعلى منه، ولو اشركني فيه جميع من في العالم أتاثر لذلك، فاني عبد محض لا اطلب التفوق على عباده. بل جعل الله في نفسي من الفرح اني اتمنى ان يكون العالم كله على قدم واحد في اعلى المراتب. فخصني الله بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال، فشكرت الله بالعجز عن شكره مع توفيقي في الشكر حقه، وما ذكرت ما ذكرت من حالي للفخر، لا والله وانما ذكرته لامرين، الواحد لقوله تعالى: واما بنعمة ربك فحدث، واي نعمة اعظم من هذا الامر. والآخر يكون سامع الحديث فيه همة لاستعمال نفسه فيما استعملتها، فينال مثل هذا فيكون معي وفي درجتي فانه لا ضيق ولا حرج الا في المحسوس)[1].

في هذا الاشكال الايماني، يؤكد محي الدين بن عربي على حقيقة الايمان، التي انبتت على مفهوم المشاكلة بين الوعي المبني على الايمان بالله وحقيقة الابتعاد عن المفهوم المتشعب بالشرع والتأويل، وبالتالي معنى ارتفاع الروح المتسامية التي افرزت عملية الادراك بين البصر والبصيرة، فاعطت الايمان وكشفت عن معنى التجربة النبوية في شخصية الروح المؤمنة. من هذا المنطلق وضع محي الدين بن عربي،

(١) هكذا تكلم ابن عربي، د. نصر حامد ابو زيد، ص٣١-٣٢. مصدر سابق.

رؤية جديدة لحقيقة العقل العربي المتميز في خصائص الصوفية ومحاوره المنطقية بقدم المعارف الايمانية والتي عصمته من الخطأ، وهذه اشارة الى حقيقة الادراك وقدرة الوعي المتسامي الممتد في آفاق الرقي العقلي العربي الاسلامي.

«المنظومة الصوفية عند ابن عربي»

وهي التي تتعلق بعطاء ابن عربي في مجال التصوف وخصوصيته المعرفية في بناء المنهج الصوفي العربي الاسلامي، وفق منابع الاسلام الايماني ونصوصه المعرفية التي تنشد الحضور الدائم والعرفان المستديم لهبة الله، باعتبارها مرجعية نصية تربط المؤمنين بخواص العلم المعرفي الذي خصه الله للمؤمنين. وكان الشيخ قطب من هذه الاقطاب المرجعية، وتحدد هذه المنظومة بخصائص تتعلق بالفعل والرؤية الصوفية وكما يلي:

١. هبه الله للخضر بعد ان شرب ماء عين الحياة دون غيره من رجال الجيش.

٢. الربط الجدلي بين الخضر والنبي موسى: فقد سعى الخضر لجلب الماء للجيش ثم خلد، اما موسى عليه السلام، فقد مشى في حق قومه يطلب لهم نارا يصطلون ويقضون بها امرهم الذي لا يقضى الا بها (فلما اتيها نودي يا موسى) (اني انا ربك فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى)[١] (قل خذها ولا تخف

(١) القرآن الكريم، سورة طه، الآية ١٠، الآية ١١، الآية ٢٠.

سنعيدها سيرتها الاولى) (٢٠) سورة طه.

٣. رحيل ابن عربي من الاندلس والمغرب الى المشرق، ساهم في عملية الاستقرار من خلال عملية التغير في (الزمان والمكان) فابن عربي تجاوز (الزمكان) وابن عربي شخصية متسامية في نزعتها الروحية.

٤. كل الارواح والاجسام وكل الاجسام الفلكية والطبيعية، ما هي الا مظهر من مظاهر الحقيقة الالهية.

٥. توحيد الاديان ضد الكفر.

٦. اقامة دين الله على هذه الارض.

٧. العدل والمساواة على هذه الارض.

٨. انتصار العرب المسلمين على اعدائهم.

٩. خروج المهدي المنتظر ليشيع العدل في هذه الارض بعد ان امتلأت جورا.

١٠. لكون اعداء المهدي هم اصحاب الاجتهاد من المتكلمين ومن الفقهاء ما يؤجج الصراع مع المتصوفة، واهل الاجتهاد يدخلون كرها تحت حكم المهدي خوفا من الموت.

١١. التجربة الصوفية عند ابن عربي، هي تجاوز للتجارب الدينية التقليدية.

١٢. التعارض بين التجربة الصوفية، والتجريبية الدينية الكلاسيكية. وهذا ادى بدوره الى صلب الحلاج وقتل السهروردي على

سبيل المثال لا الحصر، وادى هذا ايضا الى هجوم الفقهاء المستمر وبدون توقف على المتصوفة ووصفهم بالكفرة، واتهام محي الدين بن عربي بالتخريب الفكري والعقائدي للاسلام، ووصفه بالفكر الباطني.

١٣. انتج المتصوفة لغة خاصة بهم لحمايتهم من اعدائهم التقليديين. من هذا المنطلق كان اهتمام المدارس الصوفية باللغة، واختلافهم عن اللغة العادية بالرمز والاشارة، وهذا واضح في تفسيرهم للقرآن، وتفسير ابن عربي للقرآن باسم (التفسير الكبير الذي يقع في خمس وتسعين مجلد) وهذا ينقله (ابو العلاء عفيفي في كتاب فصوص الحكم).

١٤. الانسان كونا صغيرا والكون انسانا كبيرا، يقول ابن عربي في كتاب (التدبيرات الالهية) (وكنت نويت ان اجعل فيه أي الكتاب نفسه ما اوضحه تارة واخفيه، اين يكون من هذه النسخة الانسانية والنشأة الروحانية مقام الامام المهدي المنسوب الى بيت النبي (الماء والطين) واين يكون منها ختم الاولياء وطابع الاصفياء، اذ الحاجة الى معرفة هذين المقامين في الانسان اكد من كل مضاها أكوان الحدثان.. فجعلت هذا الكتاب (زعنقاء مغرب) لمعرفة هذين المقامين)[1].

١٥. التجربة الصوفية، هي في جوهرها تجريبية الانفتاح ضمن الانا في عمق المعنى الباطني. وهذا الموضوع يشمل الوجود كله،

---

(١) هكذا تكلم ابن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، ص١٣٢.

هذا التجريب في الانفتاح يتعلق ويتكثف بالمقدرة على عملية التواصل بين الذات الانسانية والكون الذي يعد تعبير الذات جزءا منهـ ولذلك كانت التجريبية الصوفية تجريبية للموازنة بين تجريبية الرسول - وتجريبية الصوفي - والخطاب الالهي، خطاب تجريبي كامل لعملية التطور في (الزمكان) الاجتماعي.

١٦. محي الدين ابن عربي يمتلك محور بنيوي دائري يتشاكل مع بنية الوجود، فهي تقع في مركز دائري، اما نقطة الابتداء فهي تبدأ في المحيط، فالانطلاق يبدأ من محيط هذه الدائرة لانها نقطة النهاية. وهذه النظرية تمتلك نسيجا مركبا متداخل التشاكيل والمنحنيات، هناك ثلاثة محاور في شرح نظرية الوجود واشكالياته عند ابن عربي في خطابه:

المحور الأول

↓

التجلي الاسمائي

المحور الثاني

↓

مفهوم التجلي في النفس الالهي وهو محو النظرية الصوفية

المحور الثالث

↓

مفهوم النكاح

ويقع التجلي في الاسماء الحسنى، وتتلخص في ان الاسماء الحسنى تمثل الحجاب الذي يعزل الذات الالهية والعالم، عبر الباطن من الاسماء لكي لا يلحقها وصف او يتم تشكيلها بمعرفة حتى وان كانت معرفة وجودها، وبالتالي ان هذه الاسماء الحسنى هي التي تتجلى في العالم، وهذا الموضوع يتعلق بحقيقة فعالية الذات التي احتجبت فيها. من هنا يتبين قول ابن عربي (في الحق بين الخلق وبين الذات الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالالوهة هي محور التقابل بين الخلق بذاتها والحق بذاتها، وعليه يكون التجلي بالصور وفق عمليات التحول والتبدل.

١٧. ابن عربي يبني نظريته الصوفية حول الظاهر والباطن باعتبارهما انعكاسا للوجود، وبالتالي فان الله في خطابه للبشر يؤكد الجانب الظاهر دون الباطن، اما المتصوفة ادركوا هذه الاحكام الشرعية والخواص من خلال باطنهم، وهم لهم نسبة في الظاهر، اضافة الى هذا فانهم جمعوا او وازنوا بين الظاهر والباطن. ولكن المتصوفة كانوا يبحثون دائما في خواص الباطن، لان الباطن هو العمق الروحي في باطن النص الديني، اضافة الى خواصه المنطقية لانه يرتبط بعمق الخالق، رغم الخطاب المباشر والظاهر للناس من قبل الخالق، ولكن الباطن هو العمق المتعلق بخواص النص الالهي، ويبقى الباطن هو المحور الرئيسي في اشكالية العقل العربي، لانه هو الذي يحرك بواطن العقل دون التأثير على المحور الظاهري.

لقد انفرد منطق التصوف الاسلامي بطريقة معرفية تفسيرية، ترجع الى الاصول الاجتماعية واللاهوتية التي تمت فيها.

«ذو النون المصري ٢٤٥هـ / ٨٥٩م»

وذو النون المصري وضع نواظمه الصوفية وفق حدود ثلاثة للمعرفة:

١. المعرفة الايمانية.

٢. المعرفة العقلية البرهانية.

٣. المعرفة الصوفية، والتي وصف مخارجها بانها (خاصة باهل ولاية الله المخلصين الذين يتوجهون لمشاهدة الله بقلوبهم ليظهر الحق).

وهذا الاتجاه يتعلق بالاتجاه الفلسفي في اطار المعرفة الصوفية، وهذا الاتجاه هو اتجاها مثاليا يتمحور حول معرفة قبلية تؤكد عمق المشاهدة للخالق، وهي خالية من العقل والحس، ويتحدد المعنى الايديولوجي المعرفي في اصحاب الولاية، واصحاب الولاية يعتبرون اصحاب كرامات عند المتصوفة، أي انهم من اهل الخوارق والمعجزات كما هو الحال عند الانبياء. وهذه العلاقة الجدلية بين الانسان والخالق، وقديما كانت الشريعة هي الواسطة مع الله، في حين اصبح الآن الموضوع يتعلق بين الانسان والله بشكل مباشر، وتنطلق من هذه المسألة نقطتين او محورين، المحور الاول: الظاهر، والمحور الثاني الباطن، والنصوص بشكل عام تتشكل من حلقة الظاهر - وحلقة الباطن، والباطن يختلف

في دلالته عن الظاهر، اما اشكاليات الباطن، فكانت بالشريعة وبالتطور الفعلي والمعرفي اصبح لزاما الكشف عن التجريبية الفكرية للدين، بان الشريعة لا ضرورة لها مادام بالامكان معرفة الله بشكل مباشر، والمتصوفة يقولون بان نظرية الظاهر والباطن اصبحت تعرف بحقيقة الظاهرة، وهي الشريعة.. والحقيقة الباطنة وهي الجوهرية، والمحصلة النهائية في هذا الموضوع هو رفض الشريعة. واستفاد المتصوفة من هذه النظرية في الظاهر والباطن في تصنيف القرآن والحديث النبوي في اخضاعه للمناقشة الظاهرية والباطنية، وتأويل النصوص الدينية الاسلامية، وكشف دلالتها الباطنية وفق منطق المفهوم الصوفي. وكذلك اتجهوا الى التأويل في نفس الموضوع، وقد استخدم هذا الموضوع قبلهم غلاة الشيعة، باسقاط الشريعة بالاستناد الى صيغ التأويل للنصوص، والتصوف الفلسفي يتحدد من خلال الموقف من النظرية المعرفية، واتخاذ هذا الموقف يعد مفهوما دقيقا ليصل حلقات المعرفة بين الخالق والانسان عن طريق الاشكالية الباطنية، وان هدم الهوة بين الخالق والانسان هو هدم المنظومة الاجتماعية والمجتمع. وكان للاسماعيلية (ابستمية) في تحقيق الوجود المعرفي بابداع (الفعل) الاول، فهو ينتج الانفس ثم يتجه نحو الكمال، فتتحرك الافلاك ثم تنتهي العملية في حلقة الانسان المعرفية، اذن فالعقل قديم - والعالم اذن قديم. فالاسماعيلية انتجت صورة مادية في الطبائع وهي اصل المادة، لانها ارتبطت بالحركة، وهو ما يشير الى الحلقة المادية في نظرية الحركة. ونستخلص من ذلك ان العالم كان قد تشكل بشكل فيزيقي، وكانت

انطلاقته مادية، وهذا واضح بالاعتراف بالوجود الموضوعي.

«السهروردي القتيل»

هو شهاب الدين المقتول (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ / ١١٥٣ - ١١٩١ م) كان السهروردي، تعبيرا فلسفيا عن انموذج التداخل بين فلسفته العقلانية (المشائية) ومنظومة التصوف المتداخلة باشراقية - يونانية ضمن محور التيار الديني. وهذا الموضوع يعد منطلقا موضوعيا لعالمية العقل الفلسفي للسهروردي، كان السهروردي فيلسوفا عاصر اشتداد الازمة الفكرية، وحملة الامام الغزالي ضد التفكير الفلسفي، وتداخل الموضوع الثاني مع الغزو الاوروبي الاستعماري، وقد تمثل بالحروب الصليبية ونزاعات الحكام العرب المسلمين فيما بينهم، اضافة الى الازمة الاجتماعية والسياسية والثقافية، والعقم المستشري في كل مرافق الحياة الاخرى، وهذا ادى بدوره الى تركيب حلقة جديدة من الرفض الاجتماعي(١).

فقد أنشأ السهروردي منظومته الفلسفية العقلية (في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي) على اثر ما بدأته (الاسماعيلية) من مفهوم باطني، فكان مفهوم النور هو مبدأ الوجود، لانه يفرض من نور الانوار ثم ينتهي الى العالم السفلي، فاذا بلغ درجة المنطق العقلي في وعي درجات العقل فتبدأ المرتبة القائمة من الوجود، وفي رأي السهروردي يتساوى النور والظلمة، فبين فعل الاشراق وفعل المشاهدة تكون

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، حسين مروة، ج٢، ص٣٣٨. مصدر سابق.

حركة مزدوجة، حركة في فعل التصاعد وحركة هابطة هي فعل الاشراق، وفي كلا الحركتين فعل (وجودي - ومعرفي) فبين التنزيه ورفض للتنزيه يكون الحضور حضورا مباشرا. فالخالق اذن حاضر، والسهروردي يأخذ من الفكر الاعتزالي في صفات الخالق هي صفات ذاته، وهنا يكون العد عكسيا، ونحن نستند الى المفصلة الصوفية في اساسيات التناقض بين التنزيه المطلق لله، والانفصال الكامل عن العالم والحضور المستمر والدائم في تشكيل العالم، وهذا الموضوع ينقلنا الى تأثر السهروردي بافلاطون، من خلال العالم الروحاني الذي يتشكل من محور عمودي ومحور افقي، يتولد الاول من خلال الفيض، ويتولد الثاني من وحداته متكافئة. ونستنتج من هذا الحوار ان العالم المادي له (نوع) في العالم السماوي.

«اخوان الصفاء ومنهجهم العقلي»

هناك رأي للقفطي عن اخوان الصفاء: يقول (هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في انواع الحكمة الاولى ورتبوها مقالات، ولما كتم مصنفوها اسماءهم، اختلف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولا بطريق الحدس والتخمين، فقوم قالوا هي من كلام بعض الائمة من (نسل علي بن ابي طالب كرم الله وجهه، واختلفوا في اسم الامام الواضع لها اختلافا لا يثبت له حقيقة. وقال آخرون، هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الاول..)[1]، وقال احد مؤرخي

(١) المصدر السابق نفسه، ص٣٥٩.

القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) انه يقع في حيرة من امره في البحث عن خواص هذه الجماعة، اما القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) باتفاق اكثر المؤرخون بان القرن الرابع (العاشر الميلادي هو عصر اخوان الصفاء)، ومصدر ابي حيان التوحيدي (٤١٤هـ / ١٠٢٣م) يقول ان الجماعة كانت في البصرة، ولها علم واسع باصناف المعارف، وهذه الجماعة اتحدت على وجه الحق، وتضامنت على اسس عادلة. ويقول التوحيدي (تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا مذهبا.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع اجزاء الفلسفة علميا وعمليا، وافردوا لها فهرسا وسموه رسائل اخوان الصفا، وكتموا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين ووهبوها للناس) (وهذا النص اورده القفطي ايضا). وعن السفاريني، هو ان رسائل اخوان الصفاء هي خلاصة لمذهب القرامطة، وان نسبتها التي تحولت الى الامام جعفر الصادق وكان القصد منها الشهرة، وكان المقدس كما يقال وابو الحسن علي بن هارون الزنجاني وابو احمد النهرجوري، والعوفي وزيد بن رفاعة، كل هؤلاء اجتمعوا وقاموا بتصنيف هذه الرسائل على طريق المنطق الفلسفي الخارج على الشريعة المتعارف عليها، وان كل هذه الرسائل، أي تاريخها، يرجع الى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) في حين هناك رأي آخر يقول، ان هذه الرسائل كانت قد كتبت في النصف الثاني من القرن الرابع (العاشر الميلادي) وهذا الرأي الاخير حسب المصادر مشكوك فيه.

«بين الاسماعيلية واخوان الصفاء»

وهناك رأي آخر، ينسب هذه الرسائل الى تأليف امام الاسماعيليين (عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق) وكل الدراسات تتفق على ان اخوان الصفاء هم نتاج الامام عبد الله بن محمد - وهناك علاقة واضحة بين فلسفة اخوان الصفاء وبين المبادئ الإسماعيلية، خاصة في اصول المنطق العقلي والاصول التنظيمية، والاصول الاسماعيلية هي اصول سبقت اخوان الصفاء بفترة طويلة، وكان للاسماعيلية منهج عقلي سابق زمانه، فهو يعمل بدقة ومثابرة في الاطار السياسي والفكري، وهو نتاج ما ظهر من حلقات ثورية في القرنين (الثالث والرابع الهجريين) مثل حركة القرامطة والباطنية، وتميزت الاسماعيلية خلاف الفرق الاسلامية الثورية الباطنية بالتأثير والتفكير العقلي الثوري، وهذه الخواص ساعدت الدعوة الفاطمية في الوصول الى سدة الحكم. وكانت حركة اخوان الصفاء هي محصلة منطقية جدلية لما سبقها من حركات قرمطية واسماعيلية - وباطنية بشكل عام، لكن اخوان الصفاء كان لهم تنظيم مستقل عن حركة الاسماعيلية، وكانوا يتمتعون بحرية بسيطة في فترة البويهيين، في حين كانت الحركة الاسماعيلية هي العدو اللدود لحكم بغداد في تلك الفترة، وكان منهجهم العقلي يتحدد بما يلي:

١. وضع فكري ونظري اختطوه لانفسهم وفق منهج وخطة محكمة.

٢. نشاطهم العلمي تركز في البحث والتأليف الموسوعي، وهذا الموضوع استغرق وقتا طويلا.

٣. البناء العقلي في رسائلهم المكتوبة.

٤. قاموا بتصنيف خمسين رسالة في التدوين والتصنيف والمعرفة العلمية.

٥. اشاعة كل هذه الرسائل والمعارف العلمية وصهرها بالواقع الاجتماعي عن طريق الاعلام في تلك الفترة.

٦. كانوا يسترشدون بكتاب (كليلة ودمنة) لابن المقفع.

٧. الحمامة المطوقة، وهو فعل توحيدي بين هذه الجماعات.

٨. الرسائل برنامج عملي كامل في الحياة والمجتمع.. وقالوا (ان الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال) هذا يعني ان اخوان الصفاء يطرحون موضوعا متكاملا في منهجهم العقلي الذي يقول، لا يمكن ان يحصل الكمال في هذا الكون الا بانتظام المنظومات الفلسفية (اليونانية والفلسفة العربية الاسلامية ومنطقهما العقلي الجدلي التاريخي).

٩. اخوان الصفاء يؤمنون ويأخذون بفكرة (الخطيئة الاصلية) للبشر منذ وجود آدم على هذه الارضن وان الانسان خرج من أتون هذه الخطيئة بعد ان تم الاستخلاف على هذه الارض، لكن آدم اصبح الخليفة لابليس على هذه الارض، والخليفة في رأي اخوان الصفاء هو ليس خليفة محدد بعينه بل كل من تسلم

الخلافة في دولة الاسلام، ويأتي هجومهم على ابناء بني العباس فيصفونهم بالقتلة، وهم الذين قتلوا (الاولياء واولاد الانبياء) ويقصدون في هذا الموضوع ائمة الشيعة من احفاد علي بن ابي طالب، وهم قوى المعارضة لدولة بني العباس.

١٠. وضعوا قائدة للتنبؤ بتغيير الاوضاع السياسية وفقا لادوار الاقتران بين الكواكب السيارة او بالفاصلة الزمنية بينها وسموه (القران الاوسط) وهذا يحدث كما يقولون، حين ينتقل الكوكبان زحل والمشتري من مثلث الى آخر، وذلك في مئتين واربعين سنة، فيحدث بحدوثه تغير الملوك وينتقل الحاكم او السلطان من حالة الى اخرى، وكانت نهاية العصر العباسي الاول محسوبة منذ قيام دولة بني العباس في العام ٣٢هـ. وفي مكان آخر يتنبأون بان الدور الفلكي سيبلغ برج العقرب، وهذا الدور ومدته ثلاثمئة وثلاثون سنة واربعة اشهر، كما يقولون اخوان الصفاء في هذه الحالة سيصبح الحكم لاخوان الصفاء والذي يبلغ طول المدة في الحكم والبالغة مئة وتسعا وخمسين سنة، ويصفون دولتهم بانها دولة اهل الخير، وهي الدولة التي يكون افرادها من الحكماء والعلماء والفضلاء الذي يلتقون ويجمعون على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد، وهم العارفون باسرار النبوات والعارفون والمتأدبون بالرياضيات والفلسفة والمنطق العقلي.

١١. انفتاحهم الكامل على الاديان والمذاهب كافة، وعلى المعارف

والعلوم دون حدود او تحفظ، ودعوتهم عدم معاداتهم للعلوم والمعارف والعلماء، وان لا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لان مذهب اخوان الصفاء يجمع كل هذه المذاهب[١].

١٢. رفضهم المطلق للشريعة، والعمل على الكشف بالبراهين فيما يتعلق بالاسرار والاشارات العقلية.

١٣. تفسيرهم للنبوة، كان ينطلق من تصور مادي يتعلق باثر فلكي آت من جرم الكوكب عطارد، وهذا التصور كما هو معروف مرفوض من قبل الشريعة.

١٤. تجديد الشريعة وعلاقتها بالدين يرتبط بحركة الفلك من تقارب وتباعد بين هذه الاجرام السماوية.

١٥. رأيهم في النظرية للامامة، هو ان الامام في نظريتهم يجب ان تتوفر فيه ست واربعون من الصفات، هذه الصفات هي التي تضع الامام في منزلة النبي او فوقها.

١٦. قولهم بان الامام المنتظر ليس غائبا في مكان ما بل هو موجود بين الناس، وفي هذا فهم يواجهون اجهزة الحكم مباشرة وعلى مدى العصور بهذا المنطق العقلي، فهم يبحثون عن جمالية الانسان وفق منطق الاحقية في هذه الحياة.

١٧. كان اخوان الصفاء ينطلقون من حقيقة منطقية باعتمادهم المنطق العقلي، وهذا معروف في معالجتهم للقضايا الخطيرة

---

(١) المصدر السابق نفسه، ج٢، ص٣٦٨.

المطروحة في رسائلهم، فالعقل عند الجماعة هو المكان المتقدم في الرسائل، فالعقل هو المحور الرئيسي الذي يجمع شمل هذه الجماعة، وهو منهجهم في الرسائل.

١٨. انكارهم لكل المعجزات واعتبار العقل هو المسند والسند، فهو الذي يكتشف العلاقة الجدلية بين الشيء والحدث، واسباب العلة والعلاقة بالمعلول.

١٩. رفضهم التقليد في القضايا الدينية ما لم يستند الى براهين.

٢٠. في مجال الابستمولوجيا، يرون الصياغات العقلية الانسانية هي من المبادئ العقلية، وهي اسمى حالات الابستمولوجيا.

٢١. ان مجمل جهدهم الموسوعي في تفسير احداث العالم يستند الى المنطق الطبيعي والرياضي خلاف اللاهوت.

٢٢. في مصادر المعرفة عند اخوان الصفاء، فهو يخضع لتيارات النزعة العقلانية حتى فيما يتعلق بالعلوم الالهية، فهم يتجهون الى المنطق الاستدلالي في البراهين، يتوصلون له عن طريق المجرات خارج العالم الكتلوي، وعن اشكالات العلاقات الحركية بين هذه العوالم.

٢٣. رفض ابناء الصفاء سكونية العالم، وهم الذين يدعون حركته وحركيته بشكل يومي وشمولها كل الاشياء، ابتداء من اجزاء الفلك الى الاشياء الصغيرة على هذه الارض، وعندما يقف الفلك المحيط عن الدوران سوف تقف الكواكب عن المسير، وسوف تقف تحولات الليل والنهار والفصول.. وهذا هو نتاج

التفكير العلمي لاخوان الصفاء باشكالاته العقليه المتطورة. واخوان الصفاء هم ظاهرة صيرورة المرحلة السابقة من حلقات التطور، وكانت موسوعاتهم هي مقدمات لحلقات التفكير الجدلي وعلاقته بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية، وعلاقة كل هذه المواضع بالموقف الاستدلالي العقلي باعتباره جوهر العملية الانسانية.

«البواكير الاولى للاستقلال في العقل العربي الاسلامي»

ان الاشكالية التاريخية المتعلقة باستقلالية العقل العربي الاسلامي، وانتقاله من مفاهيم المنطق اللاهوتي وصياغاته الفكرية العامة، الى عملية التكوين الرئيسي في الموضوعات التي تعالج مفهوم الاستقلالية (العقلية والفلسفية) عن مفهوم الاشكالية اليونانية، وبالتالي الانطلاق من قضية عمق التفاعل بين الخواص الثقافية العربية واليونانية والفارسية والهندية، وكما هو معروف في المباحث الفلسفية ان استقلال (الهجين العقلي والفلسفي) عن اطاره اللاهوتي والكلامي يعني ما يعنيه، ان هناك حلقات تحتاج الى منظومة (فلسفية - وعقلية) تناسب حركية هذا المنسوب الجدلي التاريخي. وهكذا كانت تطورات الوعي الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي في القرن الثالث الهجري، تحتاج الى منعطف تاريخي يلبي الحاجات الفكرية والاجتماعية، وكان الاستقلال (العقلي الفلسفي) هو المنطلق لوضع المعالجات السريعة، انطلاقا من مفهوم التحرر من المنهج الكلامي والتحول الى المسار العقلي المتطور.

لقد سجل المنهج العقلي العربي استقلاليته عبر تطور منهجه الفلسفي

والوضوح الذي تجلى في منظومة الكندي (العقليه و الفلسفية).

«الكندي»

هو ابي يوسف يعقوب بن اسحاق (الكندي).. يعتبر الكندي هو التحول العقلي في مسار الوعي الفلسفي العربي المستقل عن المنهجية الكلامية في تفكير المعتزلة، وفي الاشكالية الفلسفية اليونانية. الا ان من المتفق عليه من الناحية العقلية والفلسفية، ان اشكالية العقل العربي وفلسفته العربية الاسلامية، كانت قد تأسست قبل الكندي بنحو قرن من الزمان وكان على ايدي المعتزلة، هذا التأسيس او البناء لم يضع للمصادقة، انما كان المنهج العقلي العربي الاسلامي تلبية لمتطلبات تطور الوعي التاريخي الممزوج بالوعي الفردي، والتطور الاجتماعي المصاحب للفترة التاريخية التي عاشا فيها المعتزلة او الكندي، وان ما حصل من تحول واستقلالية جاء نتيجة منهجية ذاتية جدلية تاريخية، ربطت هذه المناهج العقلية والفلسفية بمجتمعاتها وقوانينها وتطورات ظروفها التاريخية.

نستنتج من هذا الحوار، ان كل المناهج العقلية والفلسفية نتاج ديالكتيكي لاصول ثقافية متنوعة، كانت قد اعتمدهما المنهج العقلي والفلسفي العربي في بواكير نشأتها الاولى، سواء على ايدي المعتزلة وقبلها الفلسفات اليونانية والهندية، ولكن عملية الاستقلال، بدأت في المنهج العقلي عند الكندي حتى بلغت عنفوانها في المنهج العقلي والفلسفي عند ابن رشد، وهي نتيجة لاصول واشكاليات المجتمع العربي الاسلامي، وهكذا ولد المنهج (العقلي والفلسفي) عند الكندي

نتيجة لسمات تتعلق بعصره، وباعتباره شخصية متفردة في التاريخ، ولانه ظهر في النصف الاول من القرن الثالث الهجري، جاء تعبيرا عن تطورات خطيرة في فترة من اعقد الفترات العباسية، وهي فترة تصدع اركان دولة الخلافة والتدهور الفكري والاجتماعي الذي حصل في الحياة الاجتماعية بشكليهما الحاصل.

«المنظومة العقلية للكندي»

تأتي هذه المنظومة من آصرة العوامل المكونة لشخصيته الفلسفية، وتجلي مرتكزاته الفعلية في استقلالية نسبية، وتوطيد مراكز التفكير العقلي والفلسفي التحديثي، والضرورة الصدفية التي ركزت معنى التشكيل القانوني في مهمته التاريخية الخطرة. فكان للكندي اطلاعاً واسعًا على الفلسفة اليونانية وحكمتها، والفلسفة الفارسية والهندية واحكامهما العقلية، وقد تخصص الكندي بعلم الفلك وسائر العلوم الادبية والفلسفية. هذا الاطلاع ساهم في تمتين الوعي المعرفي للكندي وكذلك احاطته بعلوم عصره، مما ادى الى تحقيق مسار خاص به في الاستقلال العقلي والفلسفي[1]. ان بلورة المنهج العقلي في فلسفة الكندي يتحدد بما يلي:

١. المؤثرات التكوينية في الفلسفة العقلية عند الكندي باعتباره رياضيا – وفلكيا – وطبيبا – وكيميائيا – وفيزيائيا – وموسيقيا.

٢. اطلاعه على الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية.

---

(١) التغطي، اخبار الحكماء، ص٢٤٠.

٣. التحول الذي حصل في المنهج العقلي للكندي، هو التحول العلمي.

٤. اضافة الى علاقاته وارتباطه بالعقيدة الاسلامية من الناحية الايمانية.

٥. تقربه من الخلفاء العباسيين خاصة المأمون ثم المعتصم حتى اختاره معلما لولده.

٦. احترافه التوافق الاجتماعي بعيدا عن الفردية وتطابقا في مرحلتين اجتماعيتين كما اسلفنا في مقدمة الموضوع.

للكندي اشكالية معرفية تتعلق بآفاق الفلسفة بشكل عام، والآفاق المعرفية الطبيعية بتشكيلها التجريبي، وكان تعريفه للفلسفة باستقلالية تامة، بأنها (علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان)[١] وفي هذا التعريف للكندي، فقد انتقل التفريق من حدوده المعرفية بحقيقة الله والاشياء وارتباطها بالخالق الى ان اصبح تعريف الفلسفة يشمل الاشياء والافعال بذاتها وهي حقائق الوجود بشكل، عام والكندي حدد هذا الموضوع بعلاقة الانسان بمقدار طاقته الانسانية.

«نظرية المعرفة العقلية في فلسفة الكندي»

وضع الكندي تقسيماً قال في اشكالية المعرفة وحسب موضوعاتها العلمية:

١. المعرفة الحسية اذا ارتبطت بالعالم الحسي (العالم المادي).

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ص٥٤-٥٥. مصدر سابق.

٢. المعرفة العقلية، وهذا الموضوع يتعلق في الموضوعات التي لا يدركها الحس ولا يمكن التوصل الى هذا اليقين البرهاني الا بالطرق الاستدلالية في المنطق، اضافة الى المنهجية العقلية في موضوعات العلوم الرياضية وكلياتها.

٣. المعرفة الربوبية والالهية، وهذه الموضوعات ما يتعلق منها بالله والانسان وبالعقيدة والشريعة والاصول[1].

ويؤكد الكندي من ان المنطق العقلي، يتبع الوجود والموجود العقلي للانسان والذي يجتهد في تقسيم الوجود الانساني، اولا: الى وجود حسي ووجود عقلي، والوجود العقلي ومنطقه هو الوجود الحقيقي. وثانيا: الوجود الحسي، فهو وجود قلق غير ثابت. ويتمحور الوجود العقلي عند الكندي وفق الاشياء الكاملة، ويتعلق بالكلي: الاجناس - والانواع. وهذا التأثير واضح لافلاطون في تشخيصه بالنسبة للوجود العقلي باعتباره هو الحقيقة، والحسي باعتباره القلق المتحرك، باعتبار ان الوصول الى حقيقة الدين تأتي من خلال طرق الانبياء، اما الحقائق الفلسفية فتكون عن طريق العلة، أي معرفة علة الوجود لهذا العالم الفسيح وفق منطق العملية الفلسفية، وهي تسمى علم الحق والحقيقة، يعد السابق علة واللاحق يكون معلولا، والعلة اكثر مسامحة من المعلول واقل مرتبة في الوجود.

(١) المصدر السابق نفسه.

«بين اثولوجيا ارسطو في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي ونظرية الفيض»

وهذا الامر يتعلق بالاشكال الكبير في الفلسفة العربية الاسلامية، وفي المعضلة الرئيسية لهذا التناقض في الانفصال بين الله، وتجاوز هذه الهوة الكبيرة لاقامة الوحدة بين الله والعالم. وهذا الموضوع يتعلق بالتجاوز للمنطق الايديولوجي والسسيولوجي الذي طبع المجتمعات الاسلامية، وفي حقيقة الامر ان منطق الفلسفة العربية الاسلامية ومنهجها العقلي، لم يضع النظرية الافلاطونية بانساقها المتحركة ورؤيتها الجاهزة، بل كان المنهج الفلسفي العربي الاسلامي يسير بحذر وفق منطق عقلي حاذق، لحل المعضلات والاشكاليات الفكرية والسيكولوجية الناتجة كمحصلات اجتماعية ناتجة بفعل هذا التطور. الا ان كل الممارسات التي سوقوها لحاجات التطور الطبيعي، كانت تستند الى تطورات وتعديلات جوهرية على تلك النظرية، ونحو ذلك من الممارسات العلمية والمنطقية باطارها الموضوعي المتعلق بحلقة العلم، خلاف ما جاءت به النظرية الافلاطونية. كل هذه التطورات العلمية والعقلية العربية الاسلامية الناضجة، كانت حاضرة فلسفيا عندما (جاء ابن سينا) لاداء دوره الفلسفي العقلي والتاريخي، ليؤكد منهجية علمية للفلسفة العربية الاسلامية باطار جديد رغم وجود اللبنات الاولى، ورغم تدهور الوضع السياسي لسلطة الخلافة العباسية، والذي بلغ درجة من التفكك والانقسام. فالشيخ الرئيس عاش هذه الفترة

الحرجة بمراحلها المتعددة، وهي تربو على ثلاث خلافات وفي زمنية تتحدد (بثمان وخمسين عاما) وهي كما يلي:

١. الخلافة العباسية في المشرق وتمتد من (١٣٢-٦٥٦هـ/ ٧٥٠-١٢٥٨م).

٢. الخلافة الفاطمية في مصر والمغرب (٢٩٧-٥٦٧هـ/ ٩٠٩-١١٧١م) وكذلك الخلافة الاموية في الاندلس (٣٠٠-٤٠٧هـ / ٩١٢-١٠١٦م) وعاصر الشيخ الرئيس كذلك مجموعة من الدول الاسلامية ترتبط ارتباطا شكليا بمؤسسة الخلافة العباسية وكما يلي:

الدولة السامانية في بخاري (٢٦١-٣٨٩هـ/ ٨٧٤-٩٩٨م) ودولة بني بويه في فارس والري وهمدان واصبهان والعراق في الاعوام (٣٢٠-٤٤٧هـ / ٩٣٢-١٠٥٥م) وكذلك الدولة الغزنوئية وعاصمتها غزنة في افغانستان (٣٥١-٥٨٢هـ / ٩٦٢-١١٨٦م) اضافة الى ملوك الطوائف في المغرب، اضافة الى الامارات الخارجة عن هذه الامارات كامارة علاء الدين بن كالوية، وهو قائد عسكري من قادة البويهيين، بعدها استولى على همدان واصفهان في سنة (٤١٤هـ/ ١٠٢٣م) كما عاصر الشيخ الرئيس في آخر ايامه امارة بني حمدان في حلب (٣٣٣-٣٩٧هـ/ ٩٤٤-١٠٠٣م)[١].

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، حسين مروة، ج٢، ص٥٤٤. مصدر سابق.

في هذه الزمنية المختلفة والمتناقضة في تفاصيلها الفكرية والسياسية، كان ابن سينا سائر على ذلك النمط الذي تحددت تفاصيله، وتعالقت جذوره العقلية بالفيلسوف الفارابي. من جهة اخرى، فان ابن سينا كان ينتمي الى الثقافة العربية الاسلامية، حيث عمل الشيخ الرئيس على ازدهار الثقافة العربية الاسلامية في مجتمعات غير المجتمعات العربية، وابن سينا اتخذ اللغة العربية منهجا وثقافة وتأليفا، لانها لغة العلوم التي درسها ودرّسها في مدن فارس، وكذلك هي لغة كل اصناف المعرفة التي درسها والف بها.

وابن سينا عمل على تحقيق وعيا عقليا وفلسفيا داخليا، يتعلق بتطور الفلسفة العربية الاسلامية، اضافة الى منطقها العقلي الخارجي والذي يتصل بتاريخ تطور المنطق السسيولوجي لحياة المجتمعات الاسلامية. وابن سينا ولد في بيت يعتنق النزعة الاسماعيلية، وكان للشيخ الرئيس حوارات مع ابيه واخيه الاسماعيليين، وكان يصغي اليهما وفق رؤيا عقلية متنورة، اضافة الى هذا دخل معترك العمل السياسي، وهو في هذا خرج عن نهج اسلافه الفلاسفة العرب المسلمين، وشارك في السلطة مرات عديدة، لكنه لم يتأثر بايديولوجية الحكام وسلوكهم، وكان يضع وقتا كبيرا للقراءة والتأليف، وتعرض الى السجن والتشرد بسبب رفضه لمناصب انيطت له في فترة الدولة البويهية.

«ابن سينا والنزعة الامبيريقية»

هذه النزعة، وهي تمثل اتجاها فلسفيا، والذي يحدد طريق الوصول الى الحقيقة بالمعرفة (الحسية) والذي يؤكد هذا الموضوع من خلال

حصر عملية التفكير في تجميع كل خلاصات ومعطيات الحس بعيد عن استخدامات واستنتاجات الصيغ والاحكام العقلية الكلية، أي ان العملية العقلية تخضع لمنهج علمي بعيدا عن التجريد المفهومي لخواص العقل. اما الصياغات الكلية عند ابن سينا، فهي تتعدى الخواص الجزئية وتتجه اتجاها حسيا في خدمة الانفتاح النظري العلمي لاستخلاص احكام منطقية، والاخذ بهذه النتائج دون تجاهل او الغاء قانون القياس في معرفة الحقيقة، وحقيقة الطب منها.

ومن هذا المحور الامبيريقي، يأخذ ابن سينا ويلاحظ دور حقيقة الخصائص الجزئية، والمتعلقة بالمنطق الحسي في تشكيل الاشياء وتحديدها، وهو لهذا الموضوع يتجه الى الوجود الفعلي والعملي في تعريفه الى ماهية الاشياء الثابتة.

وما دامت المشكلة الرئيسية في العلاقة التي تؤكد اللوازم السببية في وجود اشاءها، من هنا يكون الشيء ثابت الوجود من خلال تعريفه لاشيائه، وابن سينا يؤكد منطقه العقلي والعلمي في حدود المعارف الحسية وعلى اساس الابتعاد عن اسباب ماهياتها، اضافة الى جانب الوجود في خواص الشيء ووجود الشيء دائما فهو المتقدم على الماهية، والاشياء باعتبارها حدا لا من حيث اشكالية ماهياتها بل من خلال اللواحق والنسب الكلية لمنطق العقل في النظرية السينيوية. وتعد الضرورات المرتبطة بالموضوع ومحمولة هي بعلاقة الارتباط بهذه الموضوعات، وهي شروط للذات او الماهية، فالوجود الخارجي هو موضع اعتبار في مجالات التقسيم وفق الاسس الذهنية التجريدية.

وهذا الموقف يعد انعكاسا للمنهج الامبيريقي في البحوث المنطقية والطبيعية، وعلى هذا المنوال يتم مبدأ التطبيق في تلك البحوث وفق قسمة يسبقها متبوعا انطولوجيا.

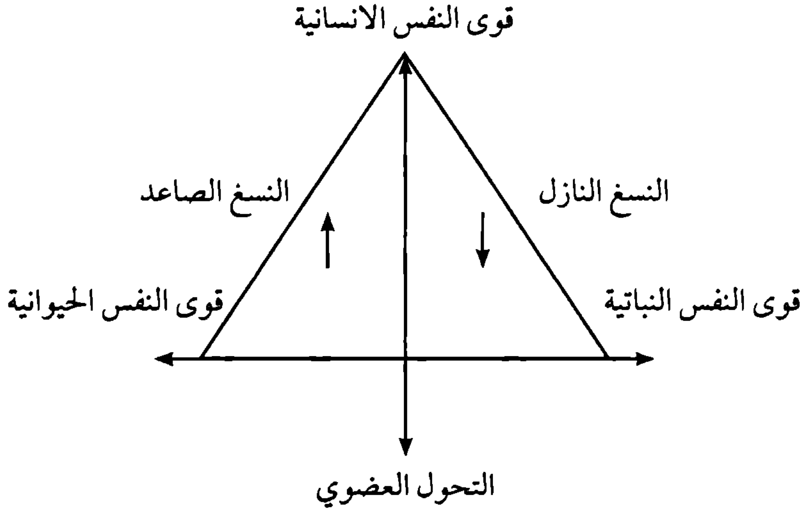
«الابستمولوجيا السينوية»

ان الاشكالية الرئيسية في قضية (الابستمة) هي في مدى معرفة العالم الموضوعي، والطريقة العلمية في الاطلاع على المصادر الرئيسية في المعرفة البشرية وغير البشرية، وتحديد العلاقة الجدلية في هذا الموضوع الشائك في الاشكالية الجوهرية، والعلاقة التي تربط الانسان بوعيه للوصول الى الجوهر من الاشياء. الى جانب كل هذه الاشياء، فان ابن سينا يأخذ معرفته هذه من نصوص عديدة، كان قد انتجها من خلال حصيلة استدلالية من الرسائل التي وضعها في مجال السيكولوجيا والكليات من المعقولات على اسس تحليلية، ويعتبر علم السيكولوجيا السينوي هو حجر الزاوية في التشكيل السيكولوجي والعقلي في فلسفة ابن سينا، فتتشكل المنظومة السيكولوجية والتي تتعلق بانواع الكائنات الحية والفاعلة من نباتية وحيوانية وانسانية، وهي تعتبر القاعدة العمودية والافقية لقوى النفس والتي تتكون من:

١. القوى السيكولوجية النباتية.
٢. القوى السيكولوجية الحيوانية.
٣. القوى السيكولوجية الانسانية.

وبالنسبة الى القوى الناطقة، فهي تحتوى على كل هذه القوى من

السيكولوجيا الناطقة، فهي التي تحصل عن طريق التحول العضوي في الجسم الناطق، فهي التي تتحكم في مجمل هذه التشاكيل، وهي التي تحدد منطق الارتقاء والتسامي من الناحية الاطلاقية، لانها هي الكمال الاولي والطبيعي لفعل الكائنات الحية، وهي الاستنباط لرأي يدرك الوقائع من الامور.

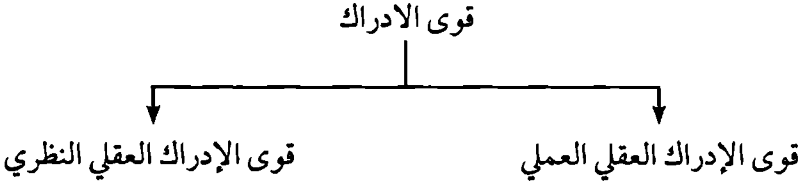


وتربط قوى النفس الانسانية بهيكل هرمي، يجمع قوى النفس النباتية وقوى النفس الحيوانية، ويخترق هذا الهيكل الهرمي نسغ صاعد - نازل، والذي يحدد علاقة التفاعل الديلكتيكي بين هذه المحاور الثلاثة، ليكون ايقاعا في هذه الخواص والتي تشكل عملية الارتقاء في هذا الجسم الطبيعي من ناحية التشكيل الكلي.

وهذا الموضوع المشار اليه هو موضوعا شائكا، فهو الذي يحدد نقطة البداية، وهي نقطة التصاعد في قوى الحياة ادراكية تتكون من محورين،

المحور الاول: يتكون بفعل الاختيار المتعلق بالاستنباط الايديولوجي، اما المحور الثاني: فيتكون بالادراك للامور الكلية، ويجمع كلا المحورين قاعدة مادية تتعلق بالقوى العضوية للانسان، والتحول الذي يحصل ويتحول قوى حسية ومن ثم الى قوة ادراك عقلية.





اما محور الاحساس الخارجي فيتعالق ويتعلق بالحواس الخمس (قوى السمع - والبصر - واللمس - والشم - والذوق) وهذه الصورة الحسية ترتبط بعلاقات مادية مع الواقع الموضوعي الخارجي، اما الداخلي فيتعالق بما يلي:

قوى يسميها ابن سينا: القوى الادراكية في الباطن، بعضها يدرك الصور للقوى المحسوسة، والآخر يدرك معاني المنطق الحسي دون الصور، وآخر يتناول الوظيفة التحليلية والتركيبية ويتناول الصور والمعاني، فيتم تفرقتها او تركيبها بعضها مع البعض الآخر، ويتم التفريق بين الادراك للصورة وادراك للمعنى، والاول يتعلق بموضوع

الحس الخارجي، اما الحس الداخلي فادراك الصورة المباشرة أي الشكل والهيئة ومن ثم ادراكه من الناحية الداخلية، اما المعنى فيدركه الحس الداخلي من الاشياء المحسوسة دون مشاركة وتعالق الحس الخارجي.

وعملية الاحساس الداخلي، فهي تتصنف حسب وظيفة الادارك ودرجته العليا في عملية التفكير، أي عملية الادراك العقلي باعتباره حسا مشتركا، وبعد الحس يأتي الخيال المتصور وقضيته حفظ الاشياء ما قبل الحس المشترك وهي الحواس المتعلقة بالجزء، وهي التي تحفظ قبل خواص الحس، وتأتي القوى المتخيلة وهي تؤدي عملية التركيب والتحليل، وهي عملية الصور التي تم حفظها بالخيال، وبعد التخييل يأتي الادراك ليدرك المعاني الغائبة عن الحس والتي تتواجد في المحسوسات الجزئية، وتنتهي حلقات الادراك الدخيلة عند المحور الخاص من الذاكرة الحافظة، وهي التي تدرك القوى الوهمية من المعاني من غير المحسوسة الموجودة في خواص المحسوسات الجزئية الخارجية، وهنا تكون خواص التفكير قد استكملت الشروط الرئيسية من الادراكات الحسية الخارجية + الداخلية، لانها التمهيد المنطقي لإدراك قوى العقل وهو الدور الرئيسي للانسان بسيكولوجيته الناطقة مع المراتب الحسية الاخرى، أي مع القوى السيكولوجية الحيوانية.

«العقل والتجربة الحسية»

العقل عند ابن سينا يقوم بصياغة التجربة الحسية في اطارها المفهومي، وهي العملية التي ينشدها العقل، فالعقل اذن هو المحور الرئيسي للانسان وهو الذي يسميه ابن سينا العقل النظري، والذي

قصده بالعقل العملي هي التجربة الحسية، وقد قارب ابن سينا وعالق بين المنطق الحسي - والمنطق العقلي في الابستمولوجيا السنوية، ويعتبرها المقدمة لتجريبية منطقية تؤكد الانعكاسات المنهجية التي اعتمدت العلوم والعمليات الطبيعية. ويحدد ابن سينا في هذا الموضوع، القوة النظرية بـ(العقل النظري) وهي القوة والتي من شأنها ان تتأكد بالصورة المجردة بذاتها، فيعني بها هي الحقيقة الموضوعية غير المتعلقة بالخواص المادية، والمسألة تتركب بما يلي هو ان:

الا نقول ان كل موضوعي هو مادي، ولكن نقول: ان كل مادي هو موضوعي، وعنده الجوهر في خاصيتين او وجهين: احدهما يرتبط بالحالة المادية - اما الآخر فيرتبط بالحلقة التجريدية، واما ادراك الكليات فهي تتعلق بالكيف لادراك الكليات، وهي القضية الجوهرية في هذا الموضوع الابستمولوجي.

«العقل والتراث والحضارة»

هذا الموضوع يتعلق بالبعد المتحضر للعقل العربي الاسلامي، ودوره في البناء لمنظومة حضارية اكدت الرموز الصحيحة لاصالتها القديمة وعلاقتها المنطقية بالمنظومات الحديثة للفكر والحضارة، وان الرؤية التركيبية للحلقات الحاضرة في الانجاز، وعبر الجسور الفكرية والسيكولوجية للاديان الثلاثة المعروفة من يهودية - ومسيحية - واسلامية، ومن ثم وعي الحالات التعددية لمنطق التراث العقلي، والذي يتمحور مع السياقات التاريخية في الانجاز الكبير للحضارة العالمية، باعتبار ان التركيبة العقلية او الانجاز الحضاري الذي تركب

وفق منطق عقلي يفصل بين وعي المرحلة التاريخية الحضارية للانسانية، وبين المنجزات العلمية التي تغلف اسس الانجاز السيكولوجي، وهي حالات ضرورية لفهم الآخر الذي يتسلل عبر هذه المواقف الملتبسة والغامضة، والتي تؤدي الى تعقيد المشكلة الرئيسية ولا تؤدي الى حل هذه المعضلة من خلال الحوار والتفاعل الذي يقدم قراءة جديدة فيما يتعلق باشكالية المنعطفات الثلاثة، وهي (العقل والتراث والحضارة الانسانية)، من جانب آخر، هناك محور الدين او النص القرآني، والذي يحيل القضية الى منطق الوعي بالشريعة ودلالتها ومفهوم الامكان في الوعي المعني وفق اسس سياقات الماضي، والذي يشكل المحور في الاشكالية بين (المعنى في قياس الادلة العقلية وبين مفهوم الشريعة)، الذي حدد اسس للتطابق في اطار (الزمكان)، وبين التراث الذي يؤكد معنى النص القرآني والاحاديث النبوية بجوانبها الاجتهادية والتأويلية، والامر الذي نحن بصدده هو: وجوب ما يتعلق بالنصوص الشارحة، وما بينه القرآن من تعاليم. واقول فيما يتعلق بالنصوص، وامتدادها الزمني في الماضي والحاضر والمستقبل، وما تمحض عن اشكاليات في البنية النصية، وهي تمثل حلقات الانعطاف في المعاني التشريعية والعقلية والحلقات الفكرية، التي تمركزت في التشريع - وفي الادلة التاريخية والعادات الضمنية، باطار سلوكي يتعلق بالمفاهيم والانماط الحياتية، عبر كل هذه التي مرت، لكن المشكلة بقيت تتكشف وتتحشد، لتنطلق في اسس مرويات هذه الاشكاليات الضمنية والافعال التي تنشد ايقاعها التراث والنصوص والاحاديث، التي تتميز بمنطوق

اعادة تأصيل الدلالة في المشروع التشريعي، وهو مشروع تأريخي يعمل بجدلية الثقافة للنص الديني، ويعيد تشكيل المعنى في (الفعل والتراث والحضارة) على اسس استباقية في تفجير الوعي المعرفي داخل حلقات الحضارة الانسانية، ومعنى البلورة في اصول الوعي للنص، وتأكيد مفهومي (النص القرآني والوحي) وعلاقة مفهوم العقل بقياسات اجمالية لشروط الاستنباط وحدوده الاصيلة، ودون النص في تركيب النتائج من الاحكام بحدودها العقلية، لكي تجعل وجود النص (بحلقته الظاهرة - والباطنة) فهو يخفي اشكالية تستبق الحدث الفعلي لاكتشاف حلقاته الفكرية وبشكل مدهش، في اطار عملية التشريع وتجاوزه لحلقة النص الرئيسية. ومثل هذا الوضع قد يؤدي الى حالة من البلبلة في اتجاه حلقة النقل المفعمة بالتأويل والاجتهاد، وهذا الاشكال يؤدي الى مطالبة التشريع بالتسلط والهيمنة، ليؤسس بعد هذا الموضوع حلقات ومحاور للمواجهة المباشرة مع هذه الخلافات، في بسط عملية التفكير وسلطتها النصية، التي اكدت الفاعلية والمواجهة مع سلطة العقل والتراث. من هذه المحاور، تبدأ عملية الصراع مع المنهج التشريعي والفقهي باتجاه صياغة منظومة من القوانين الدلالية واللغوية، والاعتبارات التي وضعت هذه الاولويات وصياغاتها الآلية على خواص معرفية في معنى النص القرآني وسلطته التشريعية، وهي قدرة في صياغة معنى فلسفة القوانين بقدرة حاضرة ومتمركزة بقوة الماضي واعتباراته، ولكي تستوعب الحقائق من العقل والتراث استيعابا يبعد هذه الاشكالية عن الحلقات الحاضرة بمواقف زمانية ومكانية،

استوعبت العقل والتراث في حركة جدلية فلسفت وعي الحاضر استنادا الى صيرورة تراثية تحدد اتجاهات هذا الحسم لصالح (العقل والتراث والحضارة) لا لصالح النقل ضد فلسفة العقل، حيث كان الاحتدام في الفلسفة الرشدية، وهي المحور الرئيسي ضد المحور التراثي الذي ينشد التقليد لا المعنى التراثي المشبع بالمنهجية الحضارية المنفتحة على الآخر، وكذلك النصوص البينية والعقلية التي اعتمدتها فرقة المعتزلة، وهي التي صاغت التفكير العقائدي على اسس اشعرية، وهي تصور واقعا لا علّة انسانية فاعلة في الواقع الموضوعي. ولكن الغزالي رغم كل ما حصل في (تهافت الفلاسفة) يبقى هو المحور الجدلي في عملية الاخذ والرد بالنصوص الدينية والفلسفية، والرجوع الى النصوص من خلال سلطة النص، ولكن بقي العقل هو العصب الذي يوازن التولدات المركزية، وهو الذي استوعب كل النصوص ضمن حلقات التاريخ القديم والحديث، ثم اسس اجماعًا نصيًا في حدوده القصوى، لكنه لم يبق هو المشروع الاوحد في تفاصيل النص القرآني والحديث هناك توليد جديد وتأويل واجتهاد، وهذا يبرهن في النتيجة على ان سيادة النصوص التقليديه غير باقية رغم سيادتها في اواسط القرن الرابع الهجري، رغم انتشار مجالات التأويل والتعليل والشروح للمتون من النصوص، وهذا ادى بدوره الى اعطاء قيمة جديدة للشراح لهذه النصوص ولهذه الكتب القديمة، ولكن في النهاية بقيت الخلافات بهذه النصوص او من خلال هذه النصوص او بتأثير الواقع السياسي او الاجتماعي او الثقافي، وهي تشتمل على الاشكالية الديالكتيكية رغم الضمور الذي حصل

في المناهج التراثية لكي يتحدد بالتفكير الديني واسبابه، وهذا السبب الاساسي في جعل العقل العربي يقتصر على هذه الالية من المناقشة وفي حدودها التاريخية من الناحية الفكرية والسياسية، ومنهجية نظام الخلافة وحدوده الضيقة، اضافة الى ضيق الافق باتجاه الرؤية المعرفية للآخر، كل هذا ادى الى انحسار بنية العقل العربي وتعقيد مساره باتجاه الركود والتخلف. نقول هناك اشكالية في القراءة الجديدة للنصوص الدينية، واشكالية اصطناعية خلقها الوضع السياسي العربي بتأريخية انظمته بالكامل، اضافة الى الواقع الاقتصادي والثقافي، والذي هو انعكاس شامل لحركة الواقع السياسي، كل هذه العوامل ادت الى انتاج اشكالية جديدة مع الآخر وعدم فهمه، اضافة الى نظرة الآخر الى حركية العقل العربي، باعتبارها حركية لم تأل جهدا من اجل التعبير عن مواقف تتضمن الصيرورة والتحول نحو تطور يعيد الى العقل العربي هيبته الفكرية والحضارية. نقول وتأكيدا على ما قلناه في بداية هذا البحث، من ان العقل العربي هو عقلا منتجا وعقلا يتضمن فعاليات حوارية مع الآخر، بدليل التأثير والتأثر في فلسفات وحضارات هذه الارض، من ان العقل العربي يحمل البذور الجدلية في تكوينه الاول، والاشكاليات الفكرية والدلالية في النص لهو خير دليل على علمية هذا العقل، عبر المراحل التاريخية السابقة الى الوقت الحاضر. الى جانب هذا الموضوع بقي الخطاب العربي خطابا متناقضا في مشروعه الفكري والسياسي، من خلال عملية المداولة داخل منظومة السلطة السياسية، وتحول المنهج العقلي في التفكير الاسلامي، خاصة بعد وفاة النبي الى منهج

عشائري بعيد عن منهجية الرسول محمد، وبعيداً عن شرائع القرآن، ونتج عن هذا الموضوع الشائك، بعد ان تحول الخطاب العقلي العربي الى تفكير ديكتاتوري يتمتع بالحضور السلطوي القمعي، هذا على مستوى الوقائع التاريخية، اما بواطن الامور من مستوى التفكير الديني، فقد أصبح بمستوى التراجع الميداني، حيث سادت المرجعيات والولاية الدينية، وتركز الخطاب والتأويل السلفيين على حساب المنطق العقلي، وحوصرت الفلسفة العربية الاسلامية، وحوصرت افكار ابن رشد والفكر الاعتزالي، وكذلك التجريب العلمي والذي تمثل بانجازات الرازي والكندي وابن الهيثم وابن النفيس. هذا التراث الذي اصبح مهمشا، كان سائدا حين انتقل الى اوروبا في فترة عصر النهضة، ومقابل هذا الموضوع يبرز موضوعا آخر يتعلق بالتركيبة الفلسفية التي تحدد نوع العلاقة بين الخطاب الالهي، باعتباره مسألة تتعلق بالمنهج التاريخي والمعنى المكمل لهذه التركيبة في الانسان، باعتباره حدود الله على الارض من الناحية الافقية، ولكن هذه القضية، لم تأخذ مجالها الكامل بالمناقشة لانها المعادل الموضوعي في اشكالية العقل العربي، وان هذه الازمة وصلت الى حدودها القصوى في التعثر واللامسوؤلية. فالعقل العربي الاسلامي، يتعرض لازمات ما تنفك تنتهي الى هزيمة كاملة يتعرض لها العقل العربي، ويا مكثر الهزائم في اللاعلمية والسلطوية القهرية والخرافية، وبقي ان نقول شيء في المنهج العقلي، والذي التبس على الكثيرين، وكان سببه هو السيطرة الكاملة للمطابقات الذهنية في اللاتشخيص، وهذا ناتج من عدم الفهم وعن عدم الدراية والدراسة،

وما يكنه هذا من رد فعل رافض وملتبس في الذهن لانه يقوم على اسطورة اضفاء المشروعية والقدسية، وهذا واضح للعيان عند العامة من الناس، ولكن في النتيجة تصبح في هذه الاشكالية والالتباس حالة فقر، تتمتع به جمهرة كبيرة من الخواص، وفي حدود المشروعية التي يصورها لانفسهم باعتبار ان المقدس هو المقدس لا يمكن تجاوزه، وهو بالتالي تراجع عانى منه العقل العربي طيلة المرحلة التاريخية السابقة، اما الآن اصبح هذا التراجع ردة كبيرة وهزيمة، حولت حال العقل العربي الى مسارات كبيرة من التراجع والهزائم.

«المنهجية العقلية وسيكولوجية الخطاب الديني»

وتتعالق بطبيعة قدم النص القرآني، وهذا المحور تتطور احداثه وفق المسألة الخلافية في المنهج العقلي عند المسلمين. وحين نوقش منهج المعتزلة العقلي (بإحداث النص القرآني) وباعتباره مخلوق، قالوا أي المعتزلة، انه ليس من الصفات التي يتمتع بها الله او الذات الالهية، وقالوا ان القرآن، هو عبارة عن كلام - والكلام هو عبارة عن حالة فعل، ومن هذا المنوال يعد النص القرآني في مجال انتمائه الى (صفات الافعال) وعليه: فهو نص يتحدد انتماءه (بالصفات الذاتية) وهي حالة مختلفة عن (صفات الافعال) لان صفات الافعال تمثل (القاسم المشترك بين الذات والموضوع) وصفات الذات (تتمثل في حالة فردية والخصوصية الذاتية للاله) أي ان هناك خصوصية سيكولوجية فردنانية يتمتع بها الله، ولتلك السيكولوجية المنطق العقلي، تقتضي فهم الجانب القانوني والسيكولوجي في اطار تحقيق المعادل الموضوعي في شخصية

الفهم للآخر، والجانب العقلي هذا يتعلق في مجال هذه الصفات، والتي تتعالق بمنهج يستدعي وجود آخر مستمع، لان، اذا اخذنا فقط صفة الكلام من ناحية المنهج العقلي يظهر لنا هناك كلام قديم، والكلام القديم هو: (كلام - ومتكلم ازلي) اذن في هذه الحالة، كان العالم في العدم، فكيف يحدث هذا الكلام لانه يتناقض مع المنطق العقلي، ولذلك قالوا المعتزلة، ان الله هو العالم لنفسه والقديم لذاته، ولذلك جاء الوجود المتعلق والمتعالق بالشيء، وهو جزء من مستوى الوجود في العدم، وقد خالفوا المعتزلة الكثيرين، وقالوا ان كلام الله هو كلام قديم. وهذا الموضوع، يرجعنا الى حقيقة الخطاب السياسي، الذي قاده المأمون بالفرض لأداء المعتزلة على كل المفكرين الاسلاميين والعلماء، ثم جاءت الاشاعرة لتناقش الموضوع من جانبه الآخر، وهو ان هناك قراءة اخرى للنص القرآني، وهذه القراءة تنقسم الى محورين، المحور الاول: القدم والازلية، وهو الكلام الالهي او الحالة السيكولوجية في تفسيرهم للنص القرآني.

اما المحور الثاني: فيتعلق بالتعالق القائم بين الحالة الاولى، أي الحالة السيكولوجية وليس الحالة الحاضرة للنص، وهذا الموضوع اصبح هو السائد في مجال التفسير بالنسبة للفرق الاسلامية الاخرى. من هنا نستطيع ان نستنتج منهجا عقليا سيكولوجيا، يؤكد على عملية الحوار الديالكتيكي بين النص الديني والاطار الموضوعي للثقافة الانسانية، وعلاقة كل هذا بحقيقة الواقع الاجتماعي، وبالتالي يأتي التأويل ليناقش قضية اخرى في النص، وهو العملية الثقافية والآلية المعتمدة للثقافة

والحضارة والتراث في اخراج السيميوطيقا الى تشكيل الاحداث في الحوارات الحضارية ودلالتها ومعناها، وهي تتفاعل مع محاور التأويل والمتغيرات المتشكلة داخل السسيولوجيا المعرفية، التي تجعل من النص محورا غنيا للمعرفة الانسانية، والبحث السيكولوجي للنص الديني، بعد بلورة جديدة للحالات الغائبة عن التراث بعيدا عن السلفية المقيتة، وعملا بمفهوم الوعي التحديثي للنص الديني بعيدا عن المسار الايديولوجي، الذي عزل النص الديني عن حلقاته (السيكولوجية والسسيولوجية) وهو تصور يحاول ان يعزل النص ويؤوله، وفق سياقات بعيدة عن موضوعية النص التاريخية، باعتباره نصا لغويا يتعلق بتكويناته الثقافية المتطورة، وعن مناقشة النص الديني، والقرآن بشكل خاص هو أخذ حركته الجدلية وعلاقته السيكولوجية التي ترتبط باتجاهات متعددة موضوعية وذاتية في محاور الثقافة العربية المعاصرة، باعتباره نصا يتعلق بحركية الانسان وتطوره الفكري، ولا ندعه يؤول حسب اهواء السلفية الاسلامية، الذين حولوا النص القرآني الى نص اسطوري، واستمروا يفسرون النص حسب ما تقتضيه الشخصية والآداء والحواشي والآداء التراثية القديمة، والتي اصبحت حجر عثرة في عملية التفصيل والتأصيل العلميين للخطاب العقلي العربي، واصبحت سلطة النص مرهونة بالمنظومة السياسية التي تهيمن على حركة الواقع الاجتماعي، لتشكل حركة تراجعية داخل نسيج المجتمع العربي بكل تفاصيله.

«في التحقق الامكاني العقلي»

في موضوع التصور للحقيقة والفعل الالهي، وهي قدرة الفعل في عملية التصور لهذه الحقيقة، وهي الحدود الاطلاقية في صفات الذات والموضوع الالهي القديم، وتأتي القدرة لتتحكم في كنه الامكانيات والافعال الضرورية والتي تحققت بالافعال الى خواص الافعال، والقدرة هي عبارة عن محاور متعددة توصف فعل التحقق، والفعل كما هو معروف يتعلق بخواص العالم من الناحية المصدرية، اضافة الى فاعليته الكامنة وقدرته في رصف القدرات المطلقة من حيث وعي المرحلة التاريخية، والعملية التاريخية تعتبر محايثة للصيغة التاريخانية، ويأتي الزمن ليكون فعل الخالق، وهو الفعل الذي يكون الابتداء في العمليات التاريخية، والزمنية التأريخية تتعلق بعملية الحدوث بفعل قديم، ويأتي فعل المادة، وهي زمنية لا تختلف مع تاريخية الحدوث لهذا العالم، فالوجود الالهي هو وجود زماني، وهو الذي يتعلق بعملية الفصل والوصل التاريخيين، والفعل التاريخي يأتي بعد الفعل الحادث في زمنية تاريخية معينة، فالحدث كذلك يتعالق بمنهجية التاريخ، والقدرة كذلك تعني حقيقة المنطق الفعلي في العقل، وكذلك يأتي التجذير المطلق في فعل القدرة والعلاقة المنطقية بامكاناتها - والقدرة الازلية + الذات الفعلية والازلية القديمة = منطق المحدث الامكاني، وهذا الموضوع يدخل في منهجية الافعال خلاف الصفات الذاتية الازلية، واذا وصفناه بالسميع والبصير، وهي من صفات الافعال، لانها متداخلة من حيث الامكانية العقلية، وقل قدرة وقدير تأتي بصفة فعلية، وهذا

هو التحقق الامكاني العقلي التاريخي. من ناحية اخرى (يأتي تفصيل الدلالة وعموميتها) بمنهجية تاريخية، وهو بالتالي اكتشاف لخصائص مجهولة من دلالة ولغة ومنطق وعلم وسيكولوجيا، وهذا نمط من انماط الدلالة في النصوص، فاللغة هي نمط من مستويات التركيب الامكاني الدقيق للنص القرآني، واللغة صيغة تعالقية محايثة مع الثقافة السسيولوجية، وهي تعبر عن وجود النص التشريعي والعقلي، واللغة تعبير (موضوعي، وذاتي للنص القرآني) فهي منطوق مفهومي يولج في مجال حلقات المجتمع. وهل التقويم الابستمولوجي والانطولوجي والعلاقة المتداخلة في عملية التركيب العقلي المفهومي المزدوج بمنظومته التعبيرية، من خلال ايقونة النص القرآني، قائمة على المحور اللغوي في النص القرآني؟ بلى، لانه يمثل انبثاق الوعي بمعطيات عقلية، والعلّة هي تعبير عن السيرورة العقلية المستمرة على مستوى الدلالة، والعلامات التي تنبض بتداخل الصور السمعية والتي تتكون عبر منطوق الدال، والذي هو يؤشر بدوره محور الصور الذهنية او الاطار المفهومي الذي يعبر عن المدلول بمستوى العلامات وسياقات وانساق الجملة المقطعية في حدود النص، ووفق تركيبة النظم وقوانينه النحوية في السيرورة النهائية، لان الاختيار للانتاج الدلالي للمعنى، وهي صيغة تتعلق بصياغة العلامات التي تستخدم من الناحية اللفظية في الجملة المقطعية، وبالتالي هي نتيجة لتفاعل مجموعة من الدلالات بقوانين النحو، ويبقى المعنى الامكاني للغة هو محور هذه القوانين التركيبية في انتاج دلالتها وفق الانظمة اللغوية بكل مستوياتها الموسيقية والصوتية

والصرفية، اضافة الى التركيبة النحوية وهي التي تحدد شكل هذا التفاعل الموضعي في انتاج الدلالة على مستوى الجمل المقطعية، ثم يأتي النص القرآني، باعتباره تشكيل محوري مطلق نصوصه تتعالق بمنظومة اللغة، وارتباط هذه المنظومة بقضية (الزمكان) التاريخي والاجتماعي، لانه خارج هذه المنظومة اللغوية، لان النص القرآني نزل بلغة العرب، وفي هذه الحالة يتحمل الكلام الاطلاقية. ولكننا نستطيع المناقشة لهذا النص من خلال صلته بالانسان ليس الا، وانا نستطيع قراءة النص القرآني قراءة (ابستمولوجية) وبالامكان اخضاعه الى قراءة انتاجية معرفية، ونحن لا نستطيع ان نجزم بان القراءة المنهجية توصلنا الى الخرافة او الاسطورة. اننا نقرأ النص القرآني بعيدا عن الانحياز الى اية جهة، والتأويل الذي جاء به المعتزلة في (المحدث او المخلوق) او هذه الحقيقة، أي حقيقة الكلام الالهي باعتباره على العموم والمطروح من مناقشات فيزيقية، وهذا ما جاء به الاشاعرة في مفهوم التأويل للنص القرآني، او قراءته قراءة غير القراءة الفيزيقية او السلفية التي جاء بها المعتزلة او الاشاعرة، او علاقة النص القرآني بالنصوص الاخرى كما كانت على يد عبد القاهر الجرجاني، باعتبار ان النص القرآني من الناحية اللغوية لا يختلف عن النصوص الاخرى.

«الامكان العمودي والافقي في اطاره العقلي»

ان السياق النصي يؤخذ بمعرفية ثقافية لوعي المرحلة التأريخية السابقة، ثم يتمثل بشفرة اللغة، وهي التي تمثل اجابة دلالية بشروط الوعي الذي يتواصل مع النصوص الاخرى ولغتها الخاصة، باتجاه

المنظومة اللغوية والتي تكون الامكان العمودي - والافقي للغة باتجاهاته العقلية والتي تكونت في مستويات الوعي العمودي، وتعتبر النقلة المعرفية في مجال علاقة المنظومة الافقية للغة من خلال النص، وهي تعتمد على العلاقات في النصوص من خلال مستويات المحاور الخارجية والداخلية لهذه النصوص، واذا كان السياق المتعلق بالمحور الخارجي والذي يتعلق بتنسيق التخاطب، في حين بقي السياق المتعلق بالمحور الداخلي والذي يتعلق بالتشكيل الافقي للغة، وهو تشكيل يتعامل مع انساق الموقف التنظيري وعلاقاته التشريعية، وعلاقة كل هذا بالتفسير والتأويل. وكان المحور الخارجي نال في تعامله وتركز في النموذج الاتصالي، في حين بقي المحور الداخلي متركز في التشكيل السياقي وعلاقته، ولذلك كان التركيز على النص القرآني، باعتباره من الثابت وضوحا هو تركيزه على الاشكال اللغوي، هذا من ناحية باطن التفسير، اما المحور الظاهر فعبر عنه بالابنية السياقية في عمليات التخاطب، وكانت مداخل النص القرآني تشكل الفعل الدلالي في التخاطب، ولكن بقي المعنى الافقي يتركز في طبيعة النص القرآني وخصائصه، في عمليات الاختلاف والتي يتشكل منها الخطاب الديني على العموم، وبقي النسق الخارجي مبطن، يوصف النص بانه عقيدة وتنزيل - ولكن الاسباب الموجبة للنزول تعلقت بزمنية عقلية امتدت عشرين عاما، وهذه المرحلة هي عبارة عن اشكالية اختلافية قامت على محاور مختلفة في سياق التخاطب، وكذلك اختلف المكان في قضية (المكي - والمدني) وهذا (الزمكان الاختلافي) كان قد اختلفت

فيه الاشكالية الاسلوبية وكذلك اللغوية على (مستوى العمود والافق) وعلاقة كل هذا الموضوع بمستوى علاقة المخاطب من خلال النص القرآني، وهذا مستوى يكون اشد تعقيدا عبر التعبير الخطابي للنص القرآني، لانه اختلف في جدلية وعي المراحل، لان الموضوع يقع في اطار اشكالية خلافية، وكان للتشريع البلاغي في سياق التخاطب يقع في اطار البنية اللغوية، سيما انه يقع في محور المنظومة اللغوية العامة لمداخلات النص، من هنا تعددت محاور وسياقات النص، اضافة الى تعدد الانساق اللغوية والتي يعتبرها مكون النص ثانوي، ولذلك كان البحث عن نمط الاعجاز في النص القرآني، وهذا ما دعا عبد القاهر الجرجاني للبحث عن الاعجاز بعيدا عن افقية النص وانماطه البلاغية والتشبيه والاستعارة والمجاز، ولكن بقي الاعجاز محصورا باطاره الجزئي ولا يشمل النص القرآني بالكامل، وعليه كان الجمع بين (اللفظ والنظم) وهي اسباب موجبة لاسلوب التغيير والتأويل من بعده، سواء على مستوى اللفظ او النظم او الجمع بين الحالتين والاستعاره والبيان في تشبيه الخطاب في النص المتعلق بجانبه التشريعي، وما يتطلب من وعي دقيق لمرحلة الاحتكام للغة من الناحية الافقية والعمودية، لان اللغة تمثل الحلقات الدفينة للثقافات الاجتماعية، وفق بنيوية دلالية تبرهن على المنطوق في بنية الخطاب وملفوظه، وهذا يأتي بمستويات الوعي للدلالة من خلال عمق النص، ولا يتحقق الفعل الاجمالي للنص الا عبر المنطق العقلي والذي يشكل العموم في الحضور للنصوص، والتي تأخذ حجر الزاوية، والتداخل مع نقل العملية الخطابية للعقل وعبر

المنظومة اللغوية والكشف الدقيق عن اشكالية الانتاج الثقافي لكل مرحلة تاريخية، وفي هذا المجال يؤكد ابن عربي في الخطاب الاحتمالي، بانه الندرة في اشكالية النصوص، بل تجاوز ذلك مسألة التأويل للنص القرآني عن طريق القضية الاحتمالية لبعض النصوص والطروحات التي لا يحسبها في خانة النصوص، واذ يعالج ابن عربي النص الاحتمالي في المنهج الصوفي، في ان الدال النصي بقي يتعاطى حقله الدلالي والذي بقي خارج عمليات التأويل، من هنا يعمل المجال الاختلافي للخطاب الديني، والذي عمل جاهدا لمحاصرة النصوص ليتحقق من هذا من خلال سلطة التاويل وحلقات التفسير والوقوف في وجه العملية العقلية للرجوع بالنص الى آلياته السلفية.

فالمنظومة الجديدة للنص القرآني، هو التجديد والاستمرار في قراءة النص قراءة متطورة، وهي النقطة الرئيسية لحاجات الحياة والمرحلة التاريخية، وهي النقطة التجذيرية في الاصالة، والاصالة كما هو معروف هي الرؤية الجديدة للمعاصرة، والتجديد يجب ان يتناول المفاهيم العلمية في عملية التفسير او التأويل، وهو يستند الى تحولات معرفية ضمن اطار الاصول الموضوعية، والتي بنى النص القرآني حقيقته عليها.

«هل النص القرآني منظومة أبوية؟»

حقيقة القول في الفصل - والوصل في النص القرآني في محوره الاول، بانه نص يتعلق بأسس بيان التوضيح، والمحور الثاني، وهو يتعلق بالانتاجية - والمنهجية الثقافيتين باعتبارهما تشكيل يتعلق بنسيج

الواقع الاجتماعي، ويخرج منه تصور متشعب الاتجاهات في الايمان الفيزيقي - والمحور الثقافي والسسيولوجي والحقيقة (الابستمولوجية) وان وجود هذه الاشكاليات والتشكيلات الامكانية، تأتي في ظروف لا تتناقض مع فهم المصدر الالهي لهذا النص، ولا تتعارض مع الواقعية المنهجية للوعي التاريخي لهذا النص الشفاهي، فالاختيار كان شفاهيا ثم دون بعد ذلك، والاختيار الشفاهي كان لواقع سسيولوجي مملوء بالحقائق ومنها الحقائق اللغوية، والادوات اللغوية هي المحور في عملية التوصيل لهذا النص الشفاهي، وما دامت اللغة هي المحور فاننا نتحدث عن هذا المحور من خلال سسيولوجية ثقافية وسستم دقيق للغة وللثقافة السسيولوجية، والنص القرآني باعتباره نصا شفاهيًا، يؤكد محتواه اللغوي من خلال ابستمية شفهية الانتماء، من خلال خلاصات دقيقة لمستقبل الشفرة الشفوية ونظامها اللغوي المتحقق عبر التكوين الموضوعي لهذا الدرس الابستمي، والوقائع السيكولوجية تعطينا ادلة كثيرة من ان النص القرآني، نص يفلسف الحياة الاجتماعية من خلال محاور الثقافة السسيولوجية والتي تتحقق باللغة وبالمعاني التجريبية، وهذا يعني ان النص القرآني يعتبر حقيقة ثقافية سسيولوجية تتعلق بحياة ومستقبل الانسان، والنص عبارة عن رسالة تتعلق بالانسان من الناحية (السيموطبقية) واذا قلنا بان النص القرآني عندما نزل على النبي محمد (ص) كان نصا شفاهيا بعدها تم تدوينه. فالانتاج الثقافي لهذا النص في تلك المرحلة بالنسبة للقرآن، وهو يعبر عن مرحلة معقدة، وهي سبقت مرحلة التكوين والتدوين والاكتمال، هذه المرحلة طرحت اشكاليات

معقدة جدا، منها الاختلاف في رواية الآيات للنص القرآني، وهذا يتعلق بالذين حفظوا القرآن على ظهر قلب، وبالتالي سيطرة النص من خلال مشروعية الحافظ للقرآن، وتاريخية النص القرآني ونتاجاته الثقافية خلال هذه المرحلة، وامتدادات النص واشكالاته في تكوين الوعي الابستمولوجي، هذا التكوين كان مختلفا في حلقاته الشفاهه الاولى وحتى مرحلة التكوين والتدوين والاكتمال، ويعتبر النص القرآني نصا جسد فعاليات انعكاسية آلية، كانت قد تحققت من الناحية التكوينية البنائية، وهذا التجسيد قد تكون من خلال سسيولوجية ثقافية تحولت بشكل مشوش في آليات الوعي الثقافي، وعليه كانت دعوة متطورة لقراءة النص بشكل جديد يعي المرحلة التاريخية ويستند الى اساسياتها الاجتماعية، ومادامت القراءة تفيد في العملية الجدلية وتتجاوز المفاهيم الفكرية الجاحدة، والانتقال الى الحلقات السيموطبقية التي تتعلق بمنطق الثقافة والتراث والمعاصرة، كل هذه التشكيلات تعتمد في اساسياتها المنطقية على اللغة، والعلامة وهي المعيار المميز للغة هذه التشكيلات من العلامات اللغوية تعيد تركيبة المنطق السسيولوجي والثقافي للعالم الفكري للدين، وتصبح اللغة هي الرمز الوجودي وهي الصيغة العلائقية للتمثيل السسيولوجي، وكذلك الكشف الدقيق عن مكنوناته الخاصة وهي العلاقة التي تربط منطق الكلام والمخاطب.

فالنص القرآني، يعتبر الوعي الثقافي للغة ووظيفتها هي العلائقية بينها وبين حلقات المجتمع الثقافي، فالابوية النصية يعتمد في منهجها على اللغة فهي الصيغة المتاحة، وهي كذلك الحلقة التفاضلية في المنهاج

من حيث قدرتها على المواصلة والتواصل في موضوع الاشكالية في النص القرآني والحديث النبوي، وهي اشكاليتين أي (النص والحديث) كانت قد تشكلتا عبر فترة قاربت على العشرين عاما ونيف، لانها حلقات متدنية في واقع سابق في الوجود السسيولوجي، ويأتي المنهج الحسي ليكشف الباطن الدفين للنص، وهي التاويلات الفيزيقية والخرافية والسحرية، ويظهر المنطق العلمي والوقائع التاريخية والتي تتعالق بسستم الوضع الذاتي والموضوعي للنص وعلاقته بالبنى الاقتصادية والاجتماعية والخطابات (الابستمولوجية)، اضافة الى تجريبية النص منذ مرحلته الاولى في المرحلة الشفاهية الى مرحلة التكوين والتدوين والاكتمال، لتبرز مرحلة في اشكالية الحديث الناتج عن النص، وهو اشكال آخر يخضع لمنهج معرفي في اللغة والسسيولوجيا، وكذلك يخضع للمراحل التاريخية المتعاقبة، وان منهج تحليل النصوص الدينية بشكل عام، يخضع الى محاولة الاكتشاف لخصائص هذه النصوص سواء النص او في مجال حلقات الاجتهاد، حيث يبرز مضمون الماضي مسوق الى حلقات الحاضر العيني وما يخفيه من آليات في التصور والتأويل، ويطلقون عليه صفة التقديس للنص او التأويل وتبقى القراءة الجديدة والحديثة والتحديثية للنص وللحديث، هي العملية الاستباقية في فحص وتشخيص هذه الاشكالية.

«الاشكالات العقلية للمكان والزمان للنص القرآني»

وهو العامل الموضوعي المتعلق بعملية الاتصال من حيث الكيفية والخواص المستخدمة في محور النص، وعلاقة النزول من الناحية

العمودية، أي بين الله وجبريل، وبين العمودي والافقي للنص، وهو الذي يتعلق بجبريل والرسول محمد، وكذلك اللغة المستخدمة بين الله وجبريل، الى العلاقة التي جمعت المنطق العمودي مع تشكيله، أي بين (الله - والنبي محمد) وبين الافقي والافقي، أي بين (النبي محمد والناس) وهذا الموضوع يترك جوانب اشكالية بين هذه المحاور الاربعة، وهو يتعلق بالمكاشفة بين (الله وجبريل) وبأية لغة كلم الله جبريل وحفظه معناها، واي لفظ افصح عنه النص؟ واي مضمون، واي معنى شكله هذا النص لاظهار المحتوى المراد ايصاله الى جبريل، هو معنى الصياغة ام المضمون والمحتوى المراد ايصاله الى جبريل، هو معنى الصياغة ام المضمون والمحتوى ام المعنى؟ واذا كان الالهام فبأي طريقة اعطي هذا الالهام؟ وكذلك الحال نفسه يتعلق بالنبي محمد عند نزول جبريل عليه، واذا كان المعلوم من المواقف التفسيرية والتأويلية، وهي التي تقول بان جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ، فهو كلام غير مقنع، لانه يتعلق بقضية ميتافيزيقية. واذا كان اللوح المحفوظ يجمع القرآن كله، هل جبريل كان قد حفظ كل القرآن قبل النزول على النبي، ام كانت عملية الحفظ للنص القرآني قسمت الى مراحل؟ وهل كان اللوح المحفوظ في حوزة جبريل، ام ان الله سمح لجبريل ان يطلع على هذا اللوح لكي يحفظه، وكم استغرق من الوقت لكي يحفظ جبريل النص القرآني المكتوب بهذا اللوح؟ وهل اللوح المحفوظ يحوي فقط النص القرآني، ام يحفظ اشياء اخرى مكتوبة داخل هذا اللوح، وبأية لغة كتبت؟ والاجابة تأتي اكثر اسطورية واكثر فيزيقية في ان كل

حرف بحجم (جبل قاف) المعروف، وهنا ينقلنا هذا الكلام وعلاقته بالطور الفيزيقي من حيث الصوت الذي جاء الى موسى، وعلاقة موسى بهذا الصوت، ونظر موسى الى ذلك الجبل حتى (خرّ موسى صعقا)[١]. نستنتج من هذا الاشكال، ان علاقة الجبل بالنص القرآني هي علاقة جدلية، ولنقرأ هذا التأويل للنص القرآني عند الزركشي في اللفظ والمعنى (هو ان جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، وذكر بعضهم، ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف) وان تحت كل حرف معان لا يحيط بها الاّ الله عز وجل، وهذا المعنى قول الغزالي: (ان هذه الاحرف سترة لمعانيه)[٢] في هذا الاشكال للمعنى في تصوير النص القرآني باعتباره صورة فنية، والتصوير هو الارادة المفضلة في اسلوب القرآن، وتحول النص القرآني الى مشهد منظور في انموذج اللغة النصي وطبيعته البشرية، وتحرك باتجاه الحالة المتجددة في اطار المعنى في النص، وبقي النص القرآني يتعالق في اطار المعنى الذهني باعتباره حركة في الحالة السيكولوجية، وكذلك باعتباره دلالات فنية في سستم الطبيعة البشرية. ثم ياتي الحوار، وهو عبارة عن تخييل باطار زمكاني في الصورة النصية للقرآن ومسرح الحياة، كما يقول (سيد قطب) (انها الحياة وليست حكاية الحياة) وتبرز في هذا الموضوع الاداة، فهي التي تصور الحدث الذي ينعكس في محلفات الذهن، وارتباطاته السيكولوجية في مشهد اللوح المحفوظ والجدل

---

(١) سورة الاعراف، الاية ١٤٣.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٢٢٩.

القائم في النص القرآني والمحاججه والمجابهة به، فهو يستند الى الوقائع المحسوسة والملموسة وفق هذا التصوير للنص القرآني، وهو المعنى المجرد في القبول لهذا الموضوع، وكذلك معنى الاستحالة بجوانبها السيكولوجية. والفهم الذي (لم يبلغ نهاية ما اودعه الله في آية من، لانه كلام الله وكلامه منزل، وكما انه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه)(١).

أ) الله د) اللوح المحفوظ

ب) اللغة ج) الجبل = المشهد المنظور في العملية الذهنية

ونتيجة لذلك، تحول النص القرآني الى فعاليات اجتهادية في اطار العملية اللغوية، باعتبار ان النص القرآني يتحمل طريق التأويل - والاجتهاد، فاذا كان النص القرآني نصا معنويا ينفصل تدريجيا لمدة عشرين سنة ونيف عن شفرة اللغة، لنقول ابتداءا، ان هذا العملية الالهامية في المعنى، كان قد القاها جبريل على النبي، فهو كان قد استلهمها من اللوح المحفوظ، وهو استلهام خطابي مخصص للنبي محمد بعيد عن اللغة، وهذا كلام غير دقيق باعتبار ان ما نزل على النبي تم تدوينه تباعا باللغة العربية، وحفظه المسلمون على ظهر قلب. في هذه الحالة، نرجع الى مسألة منطقية عقلية، بان النص القرآني قد القي على النبي من قبل جبريل بلغة صافية ودقيقة، وهي اللغة العربية وليس المعنى الذهني الذي تصوره المفسرون والمؤولون، بقي ان نقول: ان هذا الاختلاف في منهجية الوعي الفكري للنص، كانت مختلفة طيلة المرحلة

(١) المصدر السابق نفسه، ص٩.

التاريخية السابقة، الا اذا قلنا بان العقل العربي، كان عقلا متطورا قبل نزول الوحي على محمد، والا كيف توصل النبي محمد الى حالة التطور هذه في فهم النص القرآني، وبهذه الطريقة المعقدة، وكيف اوصل جبريل هذا الاشكال النصي الى نبي امي، الا اذا كان هذا النبي نبيا ذو عقلية متطورة. وهذا الاستنتاج اكيد بالنسبة الى الاقوام في الجزيرة، باعتبار ان هذه الاقوام عاشت ثقافات ومنطلقات نظرية، أهّلتهم لكي يقتنعوا بهذا الدين الجديد، ويفهموا اشكاليات نصه القرآني واحاديث نبيه. من جانب آخر، فان الفترة التي نزل فيها القرآن على النبي، لا تكفي من حيث صياغات وتطور الوعي الفكري والذهني والمنطقي والعلمي، لان في النص القرآني اشياء واشكاليات، لا يستطيع العربي في تلك الفترة ان يتعرف عليها او يفهمها، الا اذا كان له اساس فكري وعقلي، ومنهجية تفكيرية قبل نزول النص القرآني على النبي محمد، وبالتالي، حتى ان حلقات الرفض لهذا الدين كانت لها ظروفها الفكرية والعقلية، وان من رفض الدين الاسلامي ونبيه رفضا باتا كان ذو قناعة عقلية متطورة، بدليل ان من دخل في الاسلام بعد هذه الفترة، لا نقول كان دخوله دخولا ايمانيا، ولكن على العموم يفهم النص القرآني فهما علميا، بدليل انهم كانوا يناقشون النبي في خلافهم معه. نقول ان العقل العربي، ليس عقلا غير متطور في تلك الفترة وما تلت تلك الفترة، اذ ان العصر الجاهلي هو عصر لم يكن عصرا جاهليا بالمعنى المعرفي حتى مجيء الاسلام.

«اشكالية النص القرآني في المكان»

يتعالق التشكيل النصي من خلال المكان في اطار مستوى التركيب للبنية النصية ومضامينها الواقعية، لان النص بنية متفاعلة مع حركة المجتمع والتاريخ، وعلاقة الشريعة بما تضمنته من ايقاعات في التدرج التاريخي والسيكولوجي لفهم عوالم النص الدفينة، وهي تتلابس باشكالية الوحي، وعلاقة كل هذا بعملية نزول النص من الناحية المكانية، واستنباط الاحكام الشرعية والفقهية من خلال المنطق الدلالي والحكم والاحكام عبر النص، وهذا يأتي باستحقاق مفهومي حدده النص بعيدا عن التأويل من ناحية اشكالية المكان، واستنباط القوانين الشرعية والفقهية فيما يتعلق بالحدود المفهومية والذهنية للنص، وعلاقته بالحدث المكان، لكن النص يبقى هو المستوى المترفع خارج هذا التشابك في التأويل والاجتهاد، ثم توسع هذا المفهوم برأي المجتهدين، واصبح المفهوم الفوقي للمكان هو محور المناقشات والاجتهادات، واذا كان الاختلاف في مفهوم النص هو المكان من حيث بنية المضمون وشكله ومعياره، دون اعارة أي تعبير لمعنى النص وتركيبته وتشكيلاته التدوينية، وارتباطاته المعرفية بالحياة، النص القرآني من حيث صيغ المخاطبة للرسول والمخاطبين بالنص القرآني فهو يشمل(الانس والجن)، (والمؤمنين والكفار) هذا المعيار، كان غائبا في زحمة هذه الاشكاليات في الاختلاف حول النص، ثم نأتي للنص، هناك لغة تركيبية للنص، وهناك بنية تفصّل المعنى، وهي ترتبط بحركة النص القرآني الدفينة - والظاهرة - وهذا يؤشر الخلاف في تفاصيل

تركيبة المعنى في حدود الانذار، وحدود الرسالة، فالسور المكية تشدد على الانذار، اما السور المدنية فهي وضعت حدود الوحي في الرسالة.. فالانذار المكي، يعني تجاوز المفاهيم والعلاقات القديمة، اما الرسالة المدنية، فهي فكرة البناء الجديد بايديولوجية الاسلام.. ، فمن الرسالة بدأت تتحول صيغ النص وعلاقتها بالانتاج المدني، وعلاقة كل تاريخ الفكر الاسلامي من خلال النص القرآني.

«التجذير والتغيير العقليين في النص القرآني»

والامر يتعلق في منحنيات النص وتطوراته المتعلقة باشكاليات التدريج والتشريع لقانون التغيير العلمي، فالنص ينطلق من مفاهيم تتعلق بحركة الواقع، والتاريخ يراعي عملية الفهم بتصور تغييري علمي شامل لخواطر الماضي والحاضر، والتجذير مفهوم مستقبلي لكل الكليات والجزئيات، وهاتان المسألتان تتعلقان بالحكم المتجذر بالنص، والمتغيرة بثوابت الواقع من خلال العلاقات الدافقة والمستمرة بفلسفة اللغة لوحدها، وبمفاهيم فكرية جديدة، والعلاقة الجدلية بين التجذير والتغيير، تأتي وفق منطلقات وعي الحكم والنظر في المناقشة التي تدور بين النص والوحي - والنبي، هذه الحركة الظاهرة للتجذير. اما ما يتعلق بعملية التغيير الثانية، فهي تتعلق بديلكتيكية النص والنبي والواقعين التاريخي والاجتماعي، وهذا الموقف، هو موقف يتعلق بتغيير الاحداث، ومن اكثر المشاهدة صورية، وهي فجوات منطقية تتعلق بالخيال، ونحن ننظر الى حلقة الرؤيا بطريقة تتعلق بالفهم للنص القرآني وتأملاته، وجعل هذا الاشكال الاختلافي في ادوات التخصيص التي

تتعلق باللغة، والحكم بعد التغير الذي يحصل في الفترة التاريخية المراد تغييرها بقوة النص، وهذا ما نلاحظه في سورة النساء، وهي من السور المدنية، ذات رسالة تجذيرية (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به الارحام ان الله كان عليكم رقيبا) الآية (١)[١]، وهي تتعلق بالاحكام التغييرية في طور التصور الحديث للنص، باعتباره مرحلة وظيفية تتعلق ببنية النص القرآني، والتدرج بالتشريع في النص، وهي قضية تتعلق بالتخصيص التجذيري، والنص القرآني الذي هو الاساس في كل الصياغات، وضعوا المجتهدين الى جانب النص السنة باعتبارها نصا آخر، الا انهم وضعوها في المرتبة التالية التي تأتي بعد النص القرآني، ولا يمكن نسخ النص القرآني الا بنص قرآني.. وقالوا: لا يكون مثل القرآن، وخيرا منه الا قرآن، ولكن بقي المنظور يتمحور حول بعض الآيات التي نسخت من ناحية التلاوة وبقيت أحكامها، وكذلك الآيات التي نسخت احكامها وبقيت تلاوتها، وبقي كلا المنظورين في حالة نسخ كامل من ناحية الاحكام القطعية وتلاوتها، وتبقى القضية معلقة بالاعتماد على ما جاء به القدماء من اجتهاد في النص والرواية، فالتغيير الذي يحدث في المنظومة التركيبية للنص القرآني، تبقى تحتفظ بمنطقها التجذيري، والتغيير يبقى في نمط الاشكالية التي تتعلق ببنية النص الاصلية.

---

(١) سورة النساء.

«وحدات التصور العقلي في النص القرآني»

تطرح مفاهيم كثيرة في مجال استخدام الحد التصويري في النص القرآني، والذي يستند الى المطمع التاريخي، اضافة الى المنعطف في المعنى الذهني في الحدث المحسوس، او الحالة المتعلقة والمخففة في المشهد المنظور، وعلاقة هذا المشهد في تكوين الرغبة في تناول الحياة والحركة المتجددة في النص القرآني، من خلال الحقل الخاص في تجديد الافكار بتاريخ المعرفة والتصوير المعرفي، باعتباره البرهنة على المفاضلة في اساليب النص القرآني وآلياته التي تحفل بالادلة العقلية والامثلة السيكولوجية والاسلوبية - واللغوية الشديدة - الحساسة، باعتبار ان التركيبة النصية هي تصوير لاسلوب (التخييل الحسي والتجسيم في ذلك التصوير)[1] ويأتي التصور العقلي، ليبرهن عن ابعاد النص من ناحية التفضيل بالامثلة والحدة من حيث الرؤية الدقيقة للنص في اطار الظاهر والباطن في النص. فالتصور في اطلالته، يتركب من لحظة ادراك المنطق الحسي في المشاهدة في الحدث، والحركة الظاهرة في محاور النص والمدخل والمخرج، وما يشكله الوعي في تركيبة النص من ناحية السكون الذي يطفي عليه. فالنص القرآني من الناحية المنطقية، تختفي فيه الحياة المعاشة بكل تفاصيلها وشاهداتها، وهي معرفة تتوسع لتشمل التطورات التاريخية، ووحدات وتركيبات ومفاهيم تنشد النمو والتطور لتتجمع بالاحداث الواقعة، وهي مرويات يرويها النص القرآني بكيفية عقلية تقدر عملية التجديد الفني بالوان التخييل

---

(١) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص٥٦.

الواقعي، وباجماليات الواقع الطبيعي الانفعالي، ويأتي الحضور المتناسق المتحكم بالازمنة والامكنة، وكذلك المبادلة بالكشف عن الملامح في نهاية كل فصل من الفصول والذي يحركه النص القرآني. اننا نستحضر التاريخ العياني ونعمل بالمفاهيم العقلية والروحية - والمادية، باعتبار ان المتتاليات في كل فترة تاريخية تتحدد بالمعنى، وتجمعها روابط رمزية متكونة من تشابه المتماثلات وسيادة الوحدة السيكولوجية في موضوع التركيبات، وارتباطاتها بخطابات النص وعلاقة مكوناته التي تشترك بتركيبة عفوية، تنطلق من اشكاليات منهجية وعلى اساس نوع من الدرجات المعقولة، كل هذا يتميز بانماط مؤولة في الفلسفة والتاريخ باعتبارها كيانات اختلافية، تتحدث عن ماضي تماثلات دلالية، تتعلق بهذا النص وبتلك التقسيمات المنطقية والعقلية، والتي تتعلق بمنطق النظرية ومبادئ صنفت قواعد معيارية، تستحق التمثيل المعرفي بوقائع وروابط كانت لها صفة جمعية متأصلة حتى لا يعتبرها التشكيك عبر انظمة التأويل والتفسير.

«الإعجاز القرآني والإشكال العقلي»

ان الاعجاز في التشكيل النصي للقرآن، يكاد يكون نابعا من النص نفسه ومن تشكيلاته الخطابية نفسها، باعتباره يتعلق باقصاء التقليد الفني للخطابات الاخرى، فهو يتعلق باشكالية بنيوية خارج النص، وهو ليس يشبه النصوص الدينية الاخرى التي سبقته مثل التوراة - والانجيل، لانه تبلغ باقصاء النهاية في النصوص، ولانه الاثر وعلاقته المنهجية، وكذلك هو قوانين الخطابات في اطاره العقلي المتصور

ومرتباته وسياقاته السيكولوجية و(الابستمولوجية) فهو التميز في الاصل الاشكالي على مستوى التجربة والمعرفة، والقيام باستنطاق البحث والحدث ضمن قواعد تكوينية في اطار صيغ معبرة عن مفاهيم واختيارات وانتشار لهذه الاختيارات، وفق استراتيجية واستعداد كامل لتجريد الاشكال من مسبباته، والتمسك بوحدات المنهج وانساقه المتوازنة، الذي نشىء من العملية الادراكية لخواص النص القرآني.

والنص في اعجازه وصوره المتحركة، وحافز المعنى الكوني الذي يسمو ببنيانية ومعمارية ناجمة عن مدخلات حسية كبيرة، ولحظة تفصّل مدخلات المواقع خارج النص، وهي تشرح الانباء الغيبية وحركة الماضي والحاضر والمستقبل، ولكن التحديث في الاعجاز القرآني، هو الموضع البحثي الذي يتعلق بالعبارات المتجددة فيما يتضمن من حالات التحدي لحالات اللغة المواكبة للعصور الحديثة. فالقرآن نظم يختلف عن باقي النصوص، لانه خزين تحديثي ناضج، وذلك لانفصاله عن اشكال الاعتقاد والسهولة في العبادات التي لفها الابهام والاشكال، والنص يؤكد الحقل الخطابي، والحقل الخطابي ليس له احجام او اشكال او معان ثابتة، وكل عبارة تحرص على تدوين الحقيقة بطريقة معينة، وافعال تصاغ وفق تعاريف سسيولوجية وسيكولوجية، واكثرها تركيزا على المنطق العقلي والفقهي التحليلي وسعته الفلسفية وخواصه السيكولوجية وموضوعاته الاستراتيجية والاسلوبية، فهو خارج عن المألوف، وهو تحديد دقيق للقضية العقلية، وحكما دقيقا للفظ ومعانيه، وهو اطار دقيق للعبارات ودلالاتها، وميزة دقيقة للممارسة اللغوية

بالشفرة، وجعله المفروض اشارة الى لفظة المعنى في النص باتجاه حلقته التعبيرية والجذرية التغيرية، فهو خارج النظام العام وهو النظام العام الكلي والنوعي الجزئي والفردي، وهو المعيار العامل في معناه والمتأمل في خصائصه، والتي ترجع الى حاصل جمع كل قوانينه السيموطبقية في بوتقة التقارير العامة والتي تتعلق بالحجم والطول. والنص القرآني موجز ومعجز، وبطول خارج عن المألوف، بدلالة فترة زمنية في النزول، كما قلنا ما يقارب نيفا وعشرين سنة تقريبا، وتأتي المحاكاة لتحوي الاعجاز الدفين الخفي داخل النص، والذي يتميز بالمتغيرات في اسلوبه وبالتغاير وبالاختلاف عن النصوص الاخرى. فالاعجاز في القرآن، يتعلق ويتعالق ببنية تتفاوت في تبيان الاسلوبية المتشكلة اصلا باحكام وقصص، واحكام وحجج واشكاليات اختلافية، وجدليات تتقارب وتتباعد وتتشكل وتشتمل على منعطفات في العبارة، وتميز في الحداثة والسحر الغريب للمفردة وارتباطها بمساحة واسعة من الوعي والموسيقى، وهي توزع النوع الهرموني فوق سطح تكويني بنائي، يعكس مستويات عديدة من خليط عجيب من الانظمة العقلية قوامها وحدة التماثل في المخارج والمداخل لحلقات النص، وهذا ينقلنا الى صورة متكونة بطريقة الوحدات البيانية واللسانية، وهي تكتمل بدقة الوعي وفلسفة النص، وهي تقع تحت التشاكل البرهاني في الاعجاز، مثال على ذلك سورة مريم، مكية، وهي انذارية معيارية من سور القرآن (قال ربِ اني يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر

عتيا)[١]، والتخييل والتجسيم هي وحدات جدلية في النص القرآني، تؤكد على المعنى كذلك والامعان الفكري في الحديث عبر العبارة كلما امكن الامر، ذلك والعبارات الواردة تنتمي الى وحدات خطابية في الاعجاز، وهي قضية تتعلق بالامكان السيكولوجي لتنطلق من امكانية التمييز بين الوعي في حلقات المفردة وعبارة الاستخدام الخطابي بصيغته المنطقية، وتساوي المصادفات داخل النص وانتهاءها الى فصيل الروايات والصياغات المنولوغية في اسلوبية النص، ونحن نعثر على القيمة العقلية وقوانين الامكان الموضوعي والموضعي، وهما قضيتان متقدمتان في الاساليب الطردية في اللغة ومتناوبتان في اشكالية المعنى. (قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك ولم تك شيئا[٢] قال رب اجعل لي آية قال آيتك الا تكلم الناس ثلاث ليال سويّا([٣])».

هذا التناسق الذي يبلغ ذروته في البلاغة والمونولوغ الداخلي للنص، ومن هذا التنسيق باختيار الالفاظ ثم تنسيقها في اعلى درجة من الصياغة المنطقية والعقلية، اضافة الى الايقاع الموسيقي الخفي داخل النص والذي تكون بدوره من تخير الالفاظ، وهذا العمق من الناحية البنائية وبشكلها الفني الجميل وهي تتجاوز الايقاع الظاهري، اضافة الى الاساليب الموسيقية في الظاهر والباطن، والوظيفة التي تتشكل بنفس السياق والتسلسل في اغراضه، ليؤكد المعنى في سياق الآيتين في المحور الاول الآية الثامنة، ويأتي المحور الثاني، ليؤكد الغرض نفسه في

(١) سورة مريم، الآية ٨.
(٢) سورة مريم، الآية ٩.
(٣) سورة مريم، الآية 10.

المعنى في الآية التاسعة، اما المحور الثالث فيتأكد بعملية التناسق بين الآية العاشرة والآية الثامنة والآية التاسعة، ويتأكد هذا الشرط الاساسي في صياغة الاطار العام للنزول.. فتأتي الضرورة والغرض من هذه الانتقالات الثلاثة، لتصل الى المنطق العقلي والحاجة في عملية التناسق السيكولوجي في كل الخطوات المتدرجة داخل النصوص القرآنية، وهي الخصائص التي وحدتها المعطيات الجدلية والفكرية للنص باطار ظاهر الاشعاع الهرموني للموسيقى. فالتصور العقلي لهذا الموضوع، يبدأ بالبحث والاستقصاء عن ادق التفاصيل في الانتاج العقلي في تناسق المعاني والاعجاز في سورة مريم، ولتقرأ الآية (٢٠) من سورة مريم (قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسني بشر ولم أكُ بغيا (٢٠)[١] قال كذلك قال ربك هو علي هيّن ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا (٢١)[٢]» هناك تعبير تصوري لموضوع متناسق، يؤكد معلم الصورة الحسية بخطى مشتركة في التعبير عن التكامل المنطقي في التجذير والتعبير والتغيير، في خواص السطوح المستوية في اشكالية المعنى والتفاصيل نزولا عند خواص النص القرآني، من خلال العلاقة الجدلية بين الجوانب اللغوية والاسلوبية والعقلية والذهنية، فالعلاقة بين هذه المكونات يعطينا الخواص المنطقية للنص في علاقته الاشكالية، ومن الضروري اخضاع النص القرآني الى التجريبية الفكرية، واخضاع نواظم النص الى الخصائص الفنية بحسب الوعي المنطقي للآيات،

(١) سورة مريم، الآية ٢٠.
(٢) سورة مريم، الآية ٢١.

وجعل الجمال الفني للنص هو مبلغ المستوى الرفيع والاستعداد لتلقي خواص المعنى والمعاني الجمالية من خلال هذه التجريبية، بمعنى تبيان الخطابية والبناء الضروري على اسس سسيولوجية، وهي تستخدم العبارات المتوازية بصيغة التشابه في المعاني او المونولوغ الداخلي للنص، او باشكالية المناجاة في المداخل الدقيقة والمخارج للنص القرآني، وفي الحالة التي نحن بصددها، وهي كيفية الاعجاز التي يفارق النص عمليات التطابق على مستوى الفعل العقلي، او فعل القراءة او التعبير عن مستويات المضمون ومستويات اللغة والسرد المقنن في تشكيلة النص الدقيقة، وفعل نقل المستويات النصية الى سطوحها، وهي تتجلى باعتبارات الخواص التي نوقشت في (اشكالية السور المكية او السور المدنية) وعلى كل المستويات سواء على مستوى الناسخ والمنسوخ، او في اختلاف في اشكالية الاحكام وآليات التفسير والتأويل الاجتهاد، وعلاقة كل هذه الامور بحركة الحياة والثقافة وتفاعلات النص وانفعالاته بالحياة، من خلال المتلقين ومن خلال خواص اللغة ودلالتها عبر الوعي الموضوعي بالمعنى التفكيري والسياقي.. ففي المحور الاول من الآية (٨) من سورة مريم، نلاحظ هناك متشكل من الناحية الطردية، يحسمه اعجاز اللغة في الآية (٢٠) من سلم الآية الثامنة، وفي المحور الثاني من الآية (٩) ترتبط ارتباطا فعليا بقياس النتائج في سورة مريم، من خلال تلك الآيات والتي تشكل الآية (٢١) هي المحور الذي يجمع الآية (٨) - الآية (٢٠) والآية (٩) مع الآية (٢١) - كل ما حصل هو ان تطابق النص داخل اسلوبية الآيات، واسلوبية ولغوية

المنطق القرآني، والعقل الذي يشكل النص القرآني حجر الزاوية فيه، وكل هذه التفاصيل، كانت تعود على النص بشكل متطابق مع التركيبة اللغوية والمنطقية والعقلية، والتي تأخذ الحسم التجريبي بالنسبة الى النص طبقا لاشكالية العلاقة التي تصور المنطوق في اللفظ بتشكيل المفهوم الذهني، والذي يفصل منعطفات العقل الراجح من الناحية التأويلية والتفسيرية، وهي تؤكد أي الآيات، معان متشابهة من خلال طردية اللغة والمعنى - تفاصيل الظاهر والباطن في النص القرآني، رغم الوضوح الدقيق من ناحية التسليك المجازي للآيات عبر فرضيات المنطوق، وكل هذه التفاصيل تخضع لاشكالية التركيب اللغوي والمعنى المنطقي والعقلي بدلالة النص وما دل عليه من الفاظ في المعنى، ويتحرك الغموض في منطوق الآيات الذي يعتمد على الجانب التدريجي، فالنص هو المنعطف والوضوح في جانبه والذي يشكل المعنى نصف الاشكال، والظاهر في النص القرآني، وسورة مريم، تؤجج المعنى والاعجاز والاسلوبية المنطقية والواقعية السحرية باشكالياتها المنطقية ووضوحها الغامض والمبسط، والذي يتدرج تحت عنوان المباشرة في عملية التأويل بشكل خفي للنص، والغموض الالهي هو الموضوع الذي يلف النص، وان العودة الى انساق السياقات يعطينا الجزء الخفي من النص، وهو الاعجاز وتشكيلة الاحكام الشرعية والفقهية، وهي تشاكيل مضمرة داخل النص وبمستوى التركيبة الاسلوبية للنص، وعند الغور في تلافيف الموضوع النصي وملابساته، يبرز الاختلاف في المنظور من حيث الدراسة الدقيقة لاجزاء النص وجزئياته، وعملية التكرار التي

تطرح صياغة جديدة، ما هي الا عملية اختلاف جزئية تمتد الى المحاور الكلية، والتكرار هو اكتشاف واختلاف يتعلق بدالة النص من الناحية البنائية، والدلالة البنائية تعطينا القول الاختلافي، والطور التكراري في القصص القرآني يعطينا باستمرار محاور جديدة واضافات اختلافية، والاختلاف في نصوص القرآن هو كلام متعاكس في النص، أي ان اوّله لا يشبه آخره في الجوانب اللغوية والاسلوبية، ولكن الموضوع واضح في معظم حالاته، والتكرار كذلك واضح في النص القرآني لبعض حلقاته ومعظمه شفرات واشارات لمواضيع العبرة، اما المواضيع الكلية للنص فتختفي في الغرض المقدم اعلاه داخل النص، فالاختيارات عرض لتناول مشكلات دينية متناسقة، ولا يتعلق بالنسق المتداخل في النص.

«المعنى المتشابه»

وما يعنيه التأويل في النسق الإجمالي، والذي اختلف من حيث التشابه استنادا الى جملة احكام.. فان الحروف المقطعة في بداية كل سورة، فهي لا تدخل في هذا المنوال الاجمالي الوارد الذكر، ولا تحت أي دلالة منطوقة او مفهومة في حالة الجمل المقطعة او الحروف المقطعة، وهذه الحروف المقطعة معلومة من قبل الله، وقرأت الآيات استنادا الى هذا التأويل والذي عني بالمتشابهات، وقال ابن عباس (انزل الله القرآن على اربعة اوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع احد جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه الا الله[1] فهو يجري مجرى الغيوب

---

(١) د. نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن،، ص١٨٨.

نحو الآية المتضمنة قيام الساعة ونزول الغيث وما في الارحام. وتفسير الروح والحروف المقطعة وكل متشابه في القرآن عند اهل الحق فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره، ولا طريق الى ذلك الا بالتوقف من احد ثلاثة اوجه: اما النص من التنزيل، او بيان من النبي، او اجماع الامة على تأويله. فاذا لم يرد فيه توقيف من هذه الجهات، علمنا انه مما استأثر الله تعالى بعلمه[1].

والذي حصل في كل هذا الموضوع، هو ان الوصول الى الحقيقة الدامغة، يعود على حلقات النزول الاولى لاشكالية النص، وما تعرّض له النص من مكاشفة وجدال من قبل اليهود مع النبي حول الفكر الاسلامي والنص القرآني حصرا، فالاشكال يبقى متعلق بالحروف المقطعة وان اصلها جمل مقطعية تقدمت النص القرآني، وقد حاول اليهود منذ بداية نزول القرآن تفسير هذه الحروف من الناحية العددية، ارادوا الكشف عن موضوع بقاء الاسلام وحكمه من الناحية السياسية، وكان اساس التأويل في الاعتماد عليه من قبل المفسرين ومحاولة البحث والتمحيص بالاعتماد على التأويل في تفسير هذه القضية. وتم حصر هذا العدد من الحروف التي تقع في مقدمة السور، وهي اربعة عشر حرفا، وهي تعتبر من حيث الاحصائية نصف حروف اللغة، وكذلك تمثل المظهر الصوتي الذي اخذ حيزا في اللغة والنص القرآني، فهي دالة هامسة وجاهرة وشديدة ورخوة ومنفتحة ومنطبقة، وهي من حيث المخارج الصوتية والاختيار لم يكن اختيارا مشوشا او يستند الى المصادفة، لكنه اختيارا يتعلق بالدلالة من حيث المخارج الصوتية في اللغة والحروف المهموسة

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٨٨.

فيه: الصاد والكاف والقاف والسين والحاء والطاء.

ومن الحروف المجهورة: الالف والقاف، ومن الرخوة اللام والميم والراء والصاد والهاء والعين والسين والحاء والياء والنون.

ومن المطبقة: الصاد والطاء، ومن المنفتحة: الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء والقاف والياء والنون.

وحروف القلقلة: القاف والطاء، ومن حروف الحلق الحاء والهاء والعين[١].

وكل ما حصل في ان هذه الدلالة اللغوية، كانت تفصل الاعجاز والاخبار عن ما يتعلق بالغيب، وهذه الحروف عبارة عن حلقة متطورة في الدروس اللغوية الحديثة، والتي تتعلق بالمخارج الصوتية والبناء الموسيقي في اللغة، والتي تركبت في النص القرآني من متشابهات في خواص الحروف. وكان التأويل عند القدماء هو هاجس خفي بعيد صياغة المعنى والنظرة في غموض الادلة الحرفية، فهي التي تشكل جوانب مهمة في فلسفة النص القرآني.

«تعالق الخطاب العربي الاسلامي والخطاب الغربي»

ان المنهجية الفكرية للخطاب العربي، وأثره الفعال في صيغة الفعليات الفكرية والحضارة في نشوء الحضارة الاوروبية وتطورها الفكري والاجتماعي، فكان الشرق الادنى هو المنبع والمصدر الذي حول المنظومة الفكرية والاجتماعية الاوروبية باتجاه التطور في معنى

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٩٢.

صنع الخطاب التطوري للثقافة، فقبل هذا الاحتكاك بالشرق لم تكن اوروبا تتحمل اشكالية التجديد في معنى الخطاب واشكالياته المعقدة، وهذا ادى الى ان يكون الخطاب الشرقي هو المحرض الذي دفع باتجاه البحث عن صياغات جديدة لموقف هذه الشعوب، فكان البحث عن تنشيط هذه الفعاليات خاصة في المرحلة الاخيرة للقرون الوسطى، حيث كان للثقافة العربية الاسلامية الدور الكبير في صياغة الخطاب الفكري والاجتماعي، باعتباره خطابا تحريضيا وتنافسيا وتعارضيا لمكونات العقل الاوروبي في تلك الفترة التاريخية، ولا يمكن فهم كلا الخطابين - الاوروبي - والعربي الاسلامي، الا من خلال الدراسة الدقيقة لهذين الخطابين، وفهمها من خلال سياق تبادلي جدلي تاريخي، لان المنظومة الفكرية والاجتماعية لتشكيلة الحضارتين تتعلقان بالسيرورة التاريخية، والتي تميزت بالتعالق الفكري والاجتماعي في اطار مجموعة اسباب ومكونات مشتركة، جمعت الخطابين على الاصعدة الفكرية والاجتماعية. وكان للاسلام تأثيرا واضحا على الحضارة الاوروبية خاصة في القرون الوسطى، وكان من نتائج هذا التأثير الفكري والثقافي والاقتصادي والاجتماعي وكما يلي:

١. تأثير الحضارة العربية الاسلامية على مستوى العلوم الانسانية، من خلال الفتح العربي الاسلامي خاصة في (القرنين السابع والثامن الميلاديين).

٢. نشوء الاقطاعيات الاوروبية، وهو الاصطلاح عرف باسم اصطلاح (بيرين Pirenne) بيرين هنري (١٨٦٢-١٩٣٥)

مؤرخ بلجيكي وضع مؤلفات عديدة في حقل التاريخ الاقتصادي لاوروبا الغربية في القرون الوسطى (خصوصا في تاريخ المدن) اشهر مؤلفاته تاريخ بلجيكا.

٣. الحوارات بين الثقافة العربية الاسلامية والثقافة الاوروبية.

٤. تأثير الثقافة العربية الاسلامية في الابداع الثقافي لدانتي.

٥. تأثير العلوم العربية الاسلامية في تطور العلوم الاوروبية مثل الطب والفلك.

٦. تأثير الفلسفة الرشدية في الفلسفة الاوروبية، فيما يتعلق في البحث عن الحقيقة النقلية والشرعية والحقيقة العقلية[١].

٧. تأثير فلسفة ابن سينا على منهجية اوغسطين في اواخر العصر الوسيط.

٨. تشكيل مفهوم استعاري للمنظومة الفكرية والفلسفية، والتي كانت حقل للمناقشات والبحوث من طرف علماء الكلام المسلمين.

٩. من جانب الاوروبيين: فقد تطورت الدراسات الاسلامية على يد الاوروبيين حول مفهوم (الحوار الاسلامي المسيحي) والاطر التي جمعت خواص الديانتين على مدى حقبة اربعة عشر قرنا، في اطار هذا الوجود المتعالق والمتشابك على المستويات الثقافية والدينية والفلسفية والاقتصادية.

(١) الاسلام والمسيحية، الكسي جورافسكي، ترجمة د. خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، ص٣٤.

١٠. نمطية المجابهة الدينية في القرون الوسطى، حيث اتخذت الطابع السياسي بالنسبة لشرائح كبيرة من الشعوب الاوروبية، فالموقف من الدين الاسلامي من الناحية الاجتماعية، اتخذ جانب من (الفوبيا phobia) وهو اصطلاح سيكولوجي لا يعني الخوف او الرهاب وهو خوف مبالغ فيه، كأن يكون الخوف من: ١- الاماكن العالية ٢- الاماكن المغلقة ٣- الخوف من الحيوانات الخرافية، (والفوبيا) الاجتماعية الغربية، كان نمطها هو الخوف من الدين الاسلامي وهذا التطور جديد بالنسبة الى التصورات الاوروبية عن الاسلام في الوعي الاجتماعي، اما النخب الواعية والمثقفة في اوروبا فهي تدعوا الى الحوار والبحث عن القيم الروحية لشعوب الشرق الادنى.

١١. المبحث العلمي الذي ركزه العلماء والفلاسفة المسلمون، والذين اصبحوا اساتذة علميون في القرون الوسطى.

اما الفائدة التي حصلت عليها الحضارة الاوروبية من الحضارة العربية الاسلامية، فهي تتعلق بالجانب الاجرائي الفكري الذي توضح عبر الترجمة، وهي جملة من المعارف التي بلغتها اوروبا من خلال الخطاب الفكري والعلمي العربي، وبالمقابل فان الوعي العربي الاسلامي، استند في حيثياته الى معرفة الديانة المسيحية من خلال النصوص الدينية وخاصة الكتاب المقدس. هذه الحدود هي التي شكلت التصورات الدقيقة في عملية الفهم وبشكل جوهري للدين المسيحي، والفكرة التي توضحت

في الخطاب العربي الاسلامي من خلال النص القرآني، الذي ساعد رجال الدين المسلمين على فهم الديانتين (المسيحية - واليهودية) عبر اساليب حوارية جدلية بسيطة، وهذا ما ادى الى استغلال بعض المستشرقين هذا الفهم، وارجاعه الى تصور محدود عن الديانة المسيحية من قبل المسلمين، واتهمهم البعض بالجهل لفهم الدين المسيحي، في حين ان العقيدة الاسلامية في فترة القرون الوسطى، كانت قد مدحت مؤلفات عديدة في هذا المضمار في مجال العقيدة، ابرزها (مقالات الاسلاميين لابي حسن الاشعري) و(الملل والنحل للشهرستاني) و(كتاب في الملل لابن حزم الاندلسي) وكذلك (كتاب الفرق بين الفرق لابي منصور البغدادي) اضافة الى دراسات عديدة في خواص الاديان والعقائد[1].

١٢. فيما يتعلق بالتصورات الغربية لمفهوم التاريخ في (العصر الوسيط) وقد تشكل على جملة مفاهيم ابرزها:

أ) مساحة الحروب الصليبية.

ب) التصورات المعرفية لمفهوم التطورات التاريخية والمفاهيم الجديدة عن الدين الاسلامي، وبالمقابل لم يبرز تطورات جديدة فيما يتعلق بمفهوم التصورات المتعلقة بالحروب الصليبية بالنسبة الى المسلمين، بل العكس فتصورات المسلمين حول هذا الموضوع الشائك كانت

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٤٠.

تتشكل في انها تعتبر سلسلة من المصادمات والاشتباكات البسيطة، خلاف التصور الاوروبي الذي يشكل (اشكال مقدس في تشخيصهم لمعنى الدين) المسيحي وعلاقته بالدين الاسلامي.

١٣. النظرة الاسلامية المسيحية الاوروبية يشوبها التسامح.

١٤. اما موقف المسيحيين الغربيين من الدين الاسلامي، كان موقفا غير متسامح من الناحية الفكرية والروحية، لانه يعبر عن حالات من التحدي الاسلامي للمسيحية، فيجب مقاومته.

١٥. الدراسات الاسلامية من قبل الاوروبيين، اتخذت طابع التخصيص في القرون الوسطى، واصبح هذا الموضوع جزءا رئيسيا من العلم والمعرفة ومن تفكير المجتمعات الاوروبية.

١٦. كان للفتوحات العربية لاوروبا، نظر اليها باعتبارها عملية اجتياح وكارثة اجتماعية، باعتبار ان الشباب المسيحي اخذوا يطلعون على الشعر والفلسفة العربية، واخذوا يطلعون على الآداب العربية ويدرسون الفلاسفة العرب اكثر من اهتمامهم بالآداب اللاتينية والشروحات التي تتعلق بالكتاب المقدس، الاثر الذي تركه العرب، وهو اثرا ثقافيا كانت قد عاشته اسبانيا بعد ما سيطر عليها العرب.

وعلى اثر الحملات الصليبية، تم استراجاع مدينة طليطلة في العام ١٠٨٥ وصقلية في العام ١٠٩١، هذه العمليات العسكرية كما يسميها (فاسيلي بارتولو) عملية التواصل الثقافي بين العالم الاوروبي والعالم

الاسلامي، وهكذا فان اسبانيا وصقلية اصبحتا الخاصيتين الثقافيتين الرئيسيتين للتجاوب الثقافي في فترة القرون الوسطى، وهكذا بدأ الانجاز الثقافي للابداع العربي وترجمته الى اللغات الاوروبية، والذي بدأ في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو العصر الذي شهد الكثير من الاشكاليات مع اوروبا، ولكن داخل كل هذه الاشكاليات ظهرت العقلية (السكولائية) وهي التي كانت محورا ثقافيا متميزا للاتصال والتلاقح بين الاديان الثلاث (اليهودية - والمسيحية - والاسلام)، واستخدمت كل المصنفات اللاهوتية لليهود والمسلمين بجانبها الثقافي والديني في ذلك العصر الوسيط، كذلك ترجمت الكثير من مؤلفات الكاثوليك الى العبرية، وجرى هذا على مستوى الحوارات الثقافية والمجادلات الكلامية في زوايا الحاخامات اليهودية، واذا تم انجاز كتاب مميز في العالم الاسلامي تراه ينتقل بسرعة الى اوروبا وباختيار صائب من قبل المترجمين العبرانيين، وقد احتشد الكثير من القراء والمتابعين في الاندلس وايطاليا، وفي باريس وفي اقاليم اخرى من العالم الاوروبي، وحصل هذا في القرنين (التاسع والعاشر في الخلافة العربية) وكذلك حصل في اوروبا في القرنين (الثاني عشر والثالث عشر للميلاد)، وكان الفضل يعود الى المترجمين وابداعاتهم في مجال الترجمة، والاختيار لنوع المادة المترجمة لان تخضع للانتقاء، وترجمت في تلك الفترة مؤلفات علمية وفلسفية لليونان او من القدماء، منهم من كتب في مجال الفلسفة امثال ارسطو - إقليدس - وبطليموس - وجالينوس، اما من المؤلفين والعلماء العرب المسلمين فترجم للخوارزمي - والرازي - والكندي

- والفارابي - وابن سينا - وابن رشد الخ... ، وكانت تلك الترجمات تقتضيها الامانة العلمية والدقة المتناهية للنصوص والاختيارات لتلك النصوص، وفي تلك الفترة من حضارة الغرب، تم التعرف على الامام الغزالي وابن سينا، وقد ترجم للغزالي (مقاصد الفلاسفة) الذي ترجم في القرن الثاني عشر للميلاد[١].

والخطاب العربي، خطابا مفتوحا حواريا مع الخطابات الاخرى في سياقه الثقافي والحضاري، ومهما تصاعدت خطابات الانكار او الاقصاء للخطاب العربي، فيبقى الخطاب العربي خطابا حضوريا على مستوى البنية والمنطوق وعلاقته المفاهيمية مع بعضها البعض، والمشاركة والاشتراك المستمرين في تفاصيل الوعي المعرفي، وهذا ما اوضحه ابن رشد في قناعه الفلسفي للتعبير عن افكار ارسطو، وهكذا حصل ما حصل في المشاريع الدراسية[٢] لافكار وفلسفة ابن رشد، وما حصل من اشكال بخواص التعبير عن العلوم التي طرحها الاوائل - وعلوم الشريعة، فالبيئة التي عاش فيها ابن رشد حددت افكاره الحقيقية، وهذا قد توضح من خلال الشروح لكتب ارسطو، ومتابعة لحلقات الدرس المستقلة والخطاب يتوضح عبر الهم الثقافي للمكان في الاندلس، لانه وضح مشاريع ثقافية كثيرة وكبيرة على يد الصوفي الكبير ابن عربي، وعن الاشراقية الجميلة عند (ابن طفيل). فابن رشد في منطقه الحسي والعقلي، والمختلف في الاشكالية الفلسفية

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٤٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي، ص26.

من خلال التأويل والعمق للنص الفلسفي للعقل العربي في انعطافته الحضارية الكبيرة، وكمال الصيرورة في افكار هذا الفيلسوف الذي سيطر عليه الخطاب السلفي من قبل الغزالي والخطاب الاشعري، وهذه هي حدود الاشكالية والازمة التي عصفت بالعقل العربي، وهو يسترشد بالمنظومة السياسية للخليفة وبالدولة السياسية، وبقيت افكار ابن رشد والعقل العربي بشكل عام مهمشين ومعتقلين، وهذا ما حصل لافكار وفلسفة ابن حزم، وبقي الغزالي في مبدأ التصريح والشطحات في وحدة الوجود وهو الله الى جانب الكون، اما النزعة الصوفية التي قدمها في مجال التفكير الحلولي، هناك من يقارب في الرؤيا الصوفية بينه وبين ابن عربي، ولكن كلاهما مختلفان، وعليه كانت حلولية الحلاج في القرن الثالث الهجري، ووحدة الوجود في صوفية ابن عربي في القرن السابع، هي التي مثلت التطابق بينه وبين الحلاج وابن عربي. ولكن الاهم من كل هذا الموضوع، هو ما يتصل بالمنطق الاشعري وصياغاته لمعلوم المنطق الالهي، وهو اثر من آثار الغزالي في صياغة مقولات الاشعرية، وفي هذا الموضوع، يبرز الفعل الانساني السليم بمناهج المعتزلة والجبرية في صنيعة العدل الالهي واشكالية الصفات الانسانية، باعتباره نتاج من الفعل الاول، وبين المنهجية الجبرية واشكالية خلق الانسان وفق منطق الاكتساب، وهذا كله حاصل تحصيل من فلسفة الغزالي في اخراج شيء من لا شيء الى حلقة الوجود، وهي تخضع الى المنطق الجدلي التاريخي، وهذا ما رفضه الغزالي في مفهوم الخواص للإرادة وفاعلية الاختيار والقدرة، وهذا ما جاء متكونا وفق منهج

عقلاني عارض بدوره فيزيقية الاسلام، وكانت هذه الآراء تنطلق من خواصها الجدلية التاريخية وهي متشاكلة مع حركة الواقع الاجتماعي، باعتبار ان المنطق العقلي هو الاتجاه السائد في عمليات التفكير[1].

فالمبحث الكلامي عند المعتزلة، هو اسلوب للمعالجة بمنهجية عقلية في مباحثهم، وهذه انعطافه نحو دراسة المنهجية الارسطية، وهي تتعمق بالاشكاليات التاريخية المطروحة، وكذلك الجوهر الالهي، هو يأخذ نفس الطابع في المنهجية التاريخية المطروحة، وحتى المسألة الذرية وقضية الجوهر تأخذ نفس المنوال في السيطرة الدينية ومناهجها، ولكن من الطرف الآخر كان التفكير الاعتزالي يعارض المنطق الغيبي وقضية تقديم الايمان كمنهج على المنهج العقلي، وبقي الخطاب الاعتزالي ينشد التطور الفكري والاجتماعي، ويعد المذهب الاعتزالي، وهو يتميز بالميزات الفقهية والنحوية وهم يشبهون الشيعة والخوارج والمرجئة، واكثرهم من المحدثين والمفسرين، وكذلك اخذوا مركزهم الاجتماعي داخل حلقات المجتمع باعتبارهم من الفرق الفاعلة في الحياة الثقافية والسياسية والفكرية، لان منطقهم الايديولوجي في علم الكلام كان هو الذي وضعهم في مقدمة الرافضين لمنطق الحكم السياسي وتحالفهم مع صفوف المعارضة السياسية، وكان المعتزلة يبنون منطقهم على كشف الجذور الفكرية والسياسية للطبقة الحاكمة، ومعارضتها والتصدي لها، وهم اشد شراسة للوقوف في وجه سلطة الخلافة في عهد المأمون من الخوارج، وبقيت حتى خلافة الواثق، ولكن لا على أساس نفس المنطق

---

(١) احمد امين، ضحى الاسلام ج2، ص72.

السياسي للمأمون، باعتباره عقلا منفتحا ومثقفا، ولذلك التفت حوله شرائك المعتزلة، واصبحوا هم الذين يديرون المرافق العامة في الدولة من الناحية الفكرية، الا ان المعتصم والواثق ليس لهم نفس اهتمامات المأمون، ولكن بقاء المعتزلة داخل حلقات الدولة العباسية يشوبه الغموض من الناحية الاقتصادية والتجارية، باعتبار ان القطاعات الفكرية التي شغلها المعتزلة، وخاصة حول قضية خلق القرآن، سيما انهم حملوا راية المعرفة الفكرية والجدل الكلامي الحر وبقي المعتزلة بفضل هذه العوامل الفكرية، واراد المأمون ان يستمر المعتزلة، وكان لوصيته الى المعتصم (وخذ بسيرة اخيك في القرآن)، وهذه اشارة الى رأي المعتزلة في مسألة خلق القرآن، وهكذا بقي مذهب الدولة الرسمي في زمني (المعتصم والواثق) وهذا خلاف الرأي الذي يقول ان بقاء المعتزلة الى خلافتي (المعتصم والواثق) من ضمن اسباب هذا البقاء العوامل الاقتصادية او الموقف الطبقي كما يطرحه (حسين مروة) في النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية(١)، فاصبح المعتزلة دين السلطة السياسية العباسية وهي الواجهة التي تطبع افكار الخلافة العباسية، وعليه فكان تصدي الغزالي لافكار المعارضة الباطنية، وللغزالي في هذا الموضوع لم يتعدى كونه عملا سياسيا لم يمت للفكر باية صلة، فكان دفاعه عن مناهج الخليفة السياسية، وطاعة امامته والوقوف في وجه المد الشيعي الذي اخذ يهدد الدولة السياسية، وهكذا انطلق الغزالي للدفاع

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج١، ص٨٥٥-٨٥٦. مصدر سابق.

عن الخلافة بنفس المنطق الشيعي في المواجهة، هذا من جانب، من الجانب الآخر كان لاختيار الغزالي في مواجهة المد الشيعي، تتحدد من خلال القدرات الفكرية والعقلية للغزالي وثقافته الواسعة واطلاعه على الكثير من المذاهب، ولهذا كان عليه ان يؤدي هذه المهمة الموكلة اليه على أتم وجه. وقد بشرنا الغزالي، بالتصدي للشيعة واجتهادهم في الامامة وتفنيد اراءهم التي تستند الى نصوص احاديث النبي محمد.. من هنا فقد اقام الغزالي حجته في مشروعية الامامة (المستظهرية بالله) من خلال الاختيار من الخالق (وبالشوكة) او بالاستناد الى مبدأ الاشعرية القائم على (الوسطي) ظاهرا وانتهى الامر بالبيعة الشكلية وبالوراثة[1]. ونستنبط مما تقدم بان الغزالي ونكاية بالشيعة، فقد تقرب الى الخلافة العباسية (والمستظهرية بالذات) وانغماسه في السياسة، حتى اصبح الناطق الرسمي للخلافة في اختيار الامام والدفاع عن الخليفة وتسفيه كل ما يتعلق بالباطنية واشكالياتها وربط الامامة بسلطة الخالق ضد هجمات الاسماعيلية، هذه المشروعية في الامامة وان ارتهنت بشخص واحد، فهي بالمقابل استطاعت ان تكسر سياج (الجبرية) وتشتت المشروع الشيعي في نظرية الامامة، اضافة الى ذلك: فقد استطاع الغزالي ان يبني هذه الاستحكامات من خلال رؤيته الضيقة للاشياء، بدليل شططه السياسي المتبلور في محاربة الشيعة، وهذا ادى به الى ان يبحث عن مخرج، لسبب بسيط هو ارتهانه لسلطة الخلافة العباسية وضجره من خلال هذا الارتهان واستنزافه لطاقته الفكرية وابتعاده عن اصول الدين

(١) نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، ص٣٧-٣٨. مصدر سابق.

وانغماسه باشياء سياسية ثانوية، فكانت الصحوة التي المت به، وهروبه من بغداد للاقامة في الشام، هذا دليل قاطع على الازمة السيكولوجية التي كان يعيشها الغزالي وهو في بغداد وبأمرة الخليفة العباسي. وهذا ما حدا بصاحب تكوين العقل العربي (محمد عابد الجابري) ليرجع هذه الازمة بانها (ازمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها)[1] وبالتأكيد، فان هذه الازمة في نظرية العقل العربي من نتائجها، هو النكوص الحاصل في المفاهيم الفكرية والنظرية، والانهيارات الاجتماعية التي حصلت للعقل العربي جراء هذه الاشكاليات، على مفكريه ومراجعه دون الرجوع الى منطق العقل والتزام الشرعية الفكرية والعقلية، والابتعاد عن المراهقة السياسية والالتزام بالحضور والتفاعل مع حركات الاسماعيلية والباطنية بشكل عام، والالتفات الى الوراء لمراجعة المناهج الفكرية والعمل على تطوير المنظومة العقلية، بدل التقوقع في غياهب النواظم السياسية المرحلية.

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص٢٨٠.

مراجع الفصل الثاني

- الدكتور طيب تيزني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.
- الاشعري ابو الحسن، مقالات الإسلاميين، يوسف مكار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٠م.
- الدكتور أنيس عبد العظيم، العلم والحضارة، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة (فصل المقال)، قم، طهران، ١٣٨١م.
- ابن ابي اصيبعة، عيون الانبياء، مطبعة مصر، ١٨٨٣م.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى الزراعي، قم، ١٣٨١م.
- الشهرستاني، الملل والنحل، منشورات الشريف الرضي، ط٢، القاهرة، بدون تاريخ.
- ابن سينا كتاب المباحثات، إيران، قم، ١٣٨١م.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨م.

- الدكتور نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م.
- القرآن الكريم، سورة طه، الاية١٠، الاية ١١، الاية ٢٠.
- الدكتور حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ١٩٧٨م.
- القفطي، اخبار الحكماء، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٦م.
- القرآن الكريم، سورة الاعراف، الاية ١٤٣.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، دار المعارف للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٧٧م.
- القرآن الكريم، سورة النساء، الاية ٢٨.
- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، القاهرة، ١٩٧٥م.
- القرآن الكريم، سورة مريم، الاية ٢٨، الاية ٢٩، الاية ١٠، الاية ٢٠، الاية ٢١م.
- الدكتور نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م.
- الإسلام والمسيحية، الكسي جورافسكي، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٦م.
- الدكتور نصر حامد ابو زيد الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.

• أحمد امين، ضحى الإسلام، ج٢، مكتبة النهضة المصرية، ط٧، القاهرة، ١٩٦٤م.
• حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ١٩٧٨م.
• الدكتور محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.

نظرية العقل العربي

إن مفهوم العقل العربي يعني منطق الحالة الذهنية المرتبطة بموضوعات الحدوس بشكل عام التي تنتقل حسياً لتكون صورة فكرية أي أنها تعني الحالة الذهنية والنظرة الفطرية التي تحكم المنطق السسيولوجي كما أنها تحكم المنطق البيولوجي ووحدته المعرفية القبلية، من حيث استناده إلى المفاهيم والقدرة، والقوة التصورية، بوصفها العملية التلقائية في تعيّن الحدس الباطني الذي يتنوع في منطق تصوراته، وبموجب وحدة الابصار الذهنية، والبيولوجية التي تخضع بدورها إلى موضوعات الحدوس البشرية، وهكذا يكون لمفهوم المقولات باعتبارها صورة فكرية وواقع موضوعي ذهني وبيولوجي لهذا العقل.

ISBN 978-6589-09-877-8
9 786589 098775

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com
توزيع دار الفارابي